ŞCOALA NAȚIONALĂ DE STUDII POLITICE ŞI ADMINISTRATIVE
FACULTATEA DE COMUNICARE ŞI RELAȚII PUBLICE

Dr. ION CHICIUDEAN **Dr. BOGDAN-ALEXANDRU HALIC**

IMAGOLOGIE. IMAGOLOGIE ISTORICĂ

- BUCUREŞTI, 2008 -

CUPRINS

Cuvânt înainte / 2

Abrevieri bibliografice / 4

1. Obiectul cursului. Noțiuni de imagologie / 6
2. Universul simbolic – univers specific uman / 49
3. Mentalitățile colective şi imaginile sociale / 70
4. Imaginarul colectiv / 90
5. Comunicare interetnică din perspectivă imagologică / 108
6. Izvoarele imagologiei istorice / 140
7. Interpretarea imaginilor sociale. Analiza de imagine / 149
8. Țara Românească în secolele XIV-XVI / 162
9. Imaginarul tradițional. Imagini ale supranaturalului / 205
10. Imagini ale cotidianului / 227
11. Autoritate şi imagine în Țara Românească a secolelor XIV-XVI / 251
12. Politică şi imagine / 287

Anexa 1. Profiluri de imagine / 334

Anexa 2. Reguli pentru alcătuirea unei lucrări ştiințifice /340

Bibliografie selectivă / 344

Cuvânt înainte

Înființat în anul universitar 1998/1999, cursul *Imagologie istorică şi comunicare interetnică* a constituit o interesantă experiență, în primul rând pentru autori. Venind pe un teren nou în istoriografia românească - în care se afirmaseră fructuoase preocupări de istorie a mentalităților şi de istorie a imaginarului - a trebuit să construim sub o puternică presiune a timpului atât conținutul cursului, cât şi instrumentele de investigație științifică necesare unei abordări interdisciplinare de o asemenea anvergură şi la un nivel accesibil unor studenți aflați în primul an de studii. În munca noastră am primit un sprijin deosebit din partea studenților noştri care - atât pe parcursul seminarelor, cât, mai ales, prin referatele elaborate şi susținute în cadrul cursului - ne-au permis să reevaluăm structura şi conținutul cursului, precum şi să operăm modificările necesare. Le mulțumim şi pe acestă cale.

Rezultatul demersurilor noastre şi experiența acumulată de-a lungul anilor a permis restructurarea materiei şi organizarea ei în cadrul cursului *Imagologie. Imagologie istorică.*

Volumul *Imagologie. Imagologie istorică* se adresează, în primul rând studenților. Cu toate acestea, considerăm că el nu are un caracter restrictiv, fiind util şi, în egală măsură, accesibil şi unui public mai larg, amatorilor de istorie care doresc să depăşească limitele inerente ale abordărilor tradiționale sau celor interesați de abordările interdisciplinare.

Cursul, cuprinzând 12 teme, este structurat în două părți. Prima parte, care cuprinde şapte teme (*Obiectul cursului. Noțiuni de imagologie; Universul simbolic – univers specific uman; Mentalitățile colective şi imaginile sociale; Imaginarul colectiv; Comunicare interetnică din perspectivă imagologică; Izvoarele imagologiei istorice; Interpretarea imaginii sociale. Analiza de imagine*) vizează abordări teoretice, crearea sistemului noțional şi familiarizarea cititorului cu instrumentele şi metodele de lucru specifice imagologiei istorice.

Partea a doua, cuprinzând celelalte cinci teme (*Țara Românească în secolele XIV-XVI; Supranatural şi imagine; Cotidian şi imagine; Autoritate şi imagine; Politică şi imagine*) are un caracter mai concret, vizând interpretarea faptelor istorice din perspectivă

imagologică. Întrucât un asemenea demers presupune o profundă cunoaştere a cadrului istoric, am limitat analiza noastră atât în spațiu, cât şi în timp, operând cu realitățile istorice specifice Țării Româneşti în secolele XIV-XVI. Informațiile de natură să ofere suportul analizei au fost concentrate într-o temă specială, indispensabilă înțelegerii modalităților de creare/propagare a imaginii în perioada analizată. De asemenea, pentru o mai bună familiarizare cu instrumentele de lucru specifice analizei de imagine, am anexat la sfârşitul lucrării un set complet de profiluri de imagine.

Pentru a facilita cursivitatea lecturii, am optat pentru limitarea trimiterilor infrapaginale la strictul necesar, de regulă doar pentru textele citate şi mai puțin pentru alt tip de informații.

În ceea ce priveşte termenii turco-osmani, având în vedere orientarea sesizabilă în istoriografia actuală de a utiliza o formă cât mai apropiată de cea originală, am optat pentru renunțarea la forma grafică uzitată de istoriografia tradițională în favoarea celei vehiculate de turcologi[1], atât pentru numele proprii, cât şi pentru o serie de termeni specifici lumii otomane a perioadei.

De asemenea, am considerat necesară anexarea − la sfârşitul lucrării − metodologiei elaborării unei lucrări ştiințifice, precum şi a unei *Bibliografii selective* care cuprinde − fără a epuiza lista titlurilor utilizate la redactarea temelor din curs − cele mai importante izvoare istorice, instrumente de lucru şi lucrări de specialitate legate de tematica cursului. Sperăm că acestea îşi vor dovedi utilitatea pentru elaborarea lucrărilor de curs, calitatea ştiințifică a acestora permițându-le studenților să obțină note de promovare.

AUTORII

[1] În text termenii turco-osmani au fost transliterați în alfabetul turc modern, cu următoarele deosebiri față de alfabetul românesc: ***â*** = a lung ; ***c*** = *gi, ge;* ***ç*** = ci ce; ***g*** = g; ***ge, gi*** = ghe, ghi**;** ***ı*** = î; ***î*** = i lung; ***k*** (dur) = c; ***ke, ki*** = che, chi, ***ü*** = iu; ***y*** = i scurt (M.Maxim, *Limba turco-osmană*, Bucureşti, EUB, 1993, p.39; H.Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică. 1300-1600*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996, p.403-419).

ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

AUB = „Analele Universității Bucureşti”, Bucureşti

Bogdan, = I. Bogdan, *Documente privitoare la relațiile Țării Româneşti cu Braşovul şi Țara Ungurească în sec. XV şi XVI*, Bucureşti, 1905

Călători străini = * * * *Călători străini despre Țările Române*, Bucureşti Editura Ştiințifică

Chalcocondil = Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, în *Fontes Historiae Daco-Romanae, IV, Scriptortes et acta Imperii Byzantini saeculorum IV-XV*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982, p.451-517

Cronici turceşti, I, = Mihai Guboglu, Mustafa A. Mehmet, *Cronici turceşti privind Țările Române, Extrase, I, Sec. XV-mijlocul sec. XVII*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966

Cronici turceşti, III, = Mustafa A. Mehmet, *Cronici turceşti privind Țările Române, Extrase, III, Sfârşitul sec. XVI-începutul sec. XIX*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980

DIR = * * * *Documente privind istoria României*, B. *Țara Românească,* Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române

Documente şi regeste = I. Bogdan, *Documente şi regeste privitoare la relațiile Țării Româneşti cu Braşovul şi Țara Ungurească în sec. XV şi XVI*, Bucureşti, 1902

Documente turceşti = Mustafa A.Mehmed, *Documente turceşti privind istoria României, I, 1455-1774*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976

DRH = * * * *Documenta Romaniae Historica,* B. *Țara Românească;* C. *Transilvania;* D. *Relații între Țările Române,* Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România

EAR = Editura Academiei Române (până în 1965 Editura Academiei Republicii Populare Române; din 1965 până în 1989 Editura Academiei Republicii Socialiste România)

EUB = Editura Universității Bucureşti

FHDR= * * * *Fontes Historiae Daco-Romanae, IV, Scriptortes et acta Imperii Byzantini saeculorum IV-XV*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982

GMR = „Gândirea militară românească. Revistă de teorie şi ştiinţă militară editată de Statul Major General al Armatei Române”, Bucureşti

Hurmuzaki = Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, Bucureşti

Istoria României = * * * *Istoria României,* II*, Feudalismul timpuriu. Feudalismul dezvoltat, în condiţiile fărâmiţării feudale şi ale luptei pentru centralizarea statului. Feudalismul dezvoltat, în condiţiile instaurării dominaţiei otomane (a doua jumătate a secolului al XVI-lea)*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1962

Învăţăturile = * * * *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de prof.dr.G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1997

Letopiseţul Cantacuzineasc = * * * *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, ediţie critică de C.Grecescu şi D.Simonescu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960

MV-C = „Revista Fundaţiei Cultural-Ştiinţifice «Mihai Viteazul – Călugăreni»“, Bucureşti

Mihai Viteazul = * * * *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană,* 1. *Documente externe*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982; 5, *Mărturii*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1990

Panaitescu = Petre P. Panaitescu, *Documentele Ţării Româneşti*, Bucureşti, 1938

RdI = „Revista de istorie”, Bucureşti

S.M.I.M =„Studii şi materiale de istorie medie”, Bucureşti

Studii =„Studii. Revistă de istorie”, Bucureşti

Thomasiis = Rapoartele lui Pietro di Thomasiis, în Mircea Dogaru*, Dracula. Mit şi realitate istorică,* Bucureşti, Editura Ianus inf s.r.l., 1994, p. 205-211

Tema 1

OBIECTUL CURSULUI. NOȚIUNI DE IMAGOLOGIE

Obiectul cursului • Noțiuni de imagologie • Noțiuni de imagologie istorică • Principalele concepte ale imagologiei istorice

1. OBIECTUL CURSULUI *IMAGOLOGIE.IMAGOLOGIE ISTORICĂ*

Imagologia în general şi imagologia istorică în special constituie astăzi una din temele predilecte ale unei anumite cercetări în domeniul istoriei, sociologiei, psihologiei, psihologiei sociale, antropologiei, etnografiei, literaturii etc. Ca atare, aceste cercetări au făcut posibilă structurarea unor ample cunoştinţe generalizatoare, unele chiar teoretice, privind modul cum s-a constituit o astfel de viziune de-a lungul istoriei.

Particularităţile geografice, modul cum oamenii, gruprile sociale, comunităţile etnice răspund provocărilor mediului natural şi social, natura relaţiilor dintre ele de-a lungul istoriei, condiţiile concrete de formare a limbii, structurilor mentale, culturii, civilizaţiei, mentalităţilor diferitelor popoare au o importanţă majoră în modul cum ele percep lumea, procesele şi fenomenele sociale, existenţa altor popoare, modalităţile de manifestare în timp şi spaţiu a «celuilalt», diferit de „ei" sau „noi". „Raportul cu trecutul şi cu «celălalt» apare adeseori ca o împletire de elemente comunicate de un om sau o colectivitate care trăieşte după alte norme decât ale noastre şi care ne sunt străine pentru că oamenii aceia au trăit altfel decât noi în decursul secolelor"[1].

Imaginile sociale se formează de-a lungul istoriei pe baza unei percepţii directe ca urmare a convieţuirii în acelaşi spaţiu istoric, a relaţiilor economice, politice, culturale, tehnico-ştiinţifice, militare şi de altă natură sau pe baza unei percepţii indirecte, mediate, grevată de contacte sporadice şi de vizuni superficiale asupra elementelor definitorii ale comunităţilor sociale în discuţie.

[1] Alexandru Duțu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 37.

Deci, cu cât o persoană sau un grup care îşi formează o imagine despre o țară sau un popor se află mai departe de acestea cu atât viziunea lui va fi mai difuză şi mai confuză. În schimb, această viziune va fi mult mai binevoitoare şi mai pozitivă. Imaginea difuză şi confuză se explică prin ignoranța celui care percepe şi evaluează, prin faptul că el exprimă o anumită bunăvoință față de un popor îndepărtat care nu reprezintă o amenințare sau un pericol la adresa propriei ființe şi existențe. De asemenea, imaginea despre ceva foarte îndepărtat este puternic influențată de fantezia celui care percepe: „cunoştințele, de regulă aproximative, despre originile, vârstele, înfățişările, obiceiurile şi limbile neamurilor străine se înfățişează fără discernământ şi rezerve, pur şi simplu după bunul plac dar şi cu o mare doză nedisimulată de orgoliu şi mândrie înaintea unor atari cunoştințe exotice şi enciclopedice ale autorului respectiv”[1].

Valoarea ştiințifică a unor astfel de imagini este de obicei modestă, folosirea ei impunând multă prudență. Totuşi, o asemenea imagine este deosebit de concludentă pentru aflarea coordonatelor mentalului şi mentalităților cronicarului respectiv în raport cu diverse comunități sociale străine şi îndepărtate de el. Desigur, vom avea în vedere că acest cronicar exprimă mentalitățile colective şi interesele poporului din care face parte, plasându-se în orizontul de interpretare al acestuia şi utilizând modelele culturale specifice lui. Mai mult, trebuie să reliefăm faptul că „imaginea celuilalt stă la baza exotismului în care proiectarea aspirațiilor şi căutărilor proprii este mai puternică decât dorința de a cunoaşte pe celălalt”[2].

În acelaşi timp, între punctul de proiectare a eului propriu şi identificarea unei alte prezențe - identificarea celuilalt - se înscrie un amplu registru „pe care îl delimitează mai ales emoția”[3]. Este vorba de emoția „contagioasă” care determină grupurile şi societățile să constate că „în cultura străină sunt semne interesante, atrăgătoare, apoi că aceste semne sunt chiar utile, întrucât dau răspuns unor întrebări, ba chiar că o serie de

[1] Adolf Armbruster, *Imaginea românilor la unguri şi poloni,* în *Național şi universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Şerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1998, p. 391-392

[2] Alexandru Duțu, *op. cit*., p. 135.

[3] *Ibidem.*

soluții din modelul străin merită adoptate”[1]. Această constatare marchează, de fapt, „momentul în care celălalt este descoperit”[2].

Cu totul altfel se pune problema imagologiei structurate pe baza percepțiilor reciproce a unor țări şi popoare învecinate sau din acelaşi spațiu fizico-geografic continental sau zonal. Relațiile dintre aceste popoare îmbracă rareori forma unor raporturi prieteneşti şi de bună vecinătate. Relațiile dintre state şi etnii sunt de obicei tensionate, determinate de interesele proprii sau interesele centrelor de putere ce se manifestă în diferitele etape ale istoriei. „Această încordare continuă de ordin politico-militar condiționează o imagine reciprocă negativă care corespunde mentalului colectiv predominant la vecinii respectivi”[3]. Dar, aşa cum demonstrează numeroasele izvoare istorice, o astfel de imagologie reciprocă este predominant negativă şi intolerantă. Ea se explică prin deosebiri importante în privința originii, limbii, confesiunii, religiei, obiceiurilor şi moravurilor ce se manifestă la popoarele respective. De aici şi până la demonizarea unor întregi populații nu este decât un singur pas. Martin Luther, înverşunat adversar al otomanilor, “a asimilat războiul împotriva lor cu lupta împotriva demonilor, restituindu-ne foarte clar sentimentul propriu multor contemporani ai săi că trăiesc într-o cetate asediată”[4].

Caracterul nefast al stereotipurilor şi reprezentărilor eronate ce apar în mentalul popoarelor şi națiunilor unele despre altele, a fost conştientizat de către omenire din ce în ce mai mult. Ca urmare, „Există în toată lumea un mare număr de cercetători care consideră că modelele de gândire care au constituit un factor extrem de dăunător într-un trecut nu prea îndepărtat /…/ trebuie combătute printr-o strategie pe termen lung, atât pe plan național, cât şi internațional”[5]. Această strategie pe termen lung este nu numai necesară, dar şi posibilă datorită faptului că „situațiile conflictuale fiind induse mai întâi în mintea oamenilor, tot acolo trebuie luate, în primul rând, măsurile de combatere a

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.
[3] Adolf Armbruster, *op. cit.*, p. 392.
[4] Alexandru Duțu, *op. cit*., p. 144.
[5] Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german,* Bucureşti, Editura Univers, 1991, p. 6.

prejudecăților naționale, rasiale şi de altă natură. Sau, altfel spus, înlocuirea acestora din urmă printr-o imagine obiectivă, nesupusă şi neinfluențată de fluctuații conjuncturale”[1].

Pornind de la aceste considerații generale introductive, se poate afirma că obiectul cursului *Imagologie. Imagologie istorică* este studiul imaginii sociale şi a imaginii de sine în procesul devenirii istorice, implicarea imaginii şi autoimaginii în relațiile dintre oameni, dintre oameni şi instituții, în relațiile dintre instituții, în relațiile interetnice şi interconfesionale; studiul rolului simbolurilor şi mentalităților în cristalizarea imaginilor sociale.

2. NOȚIUNI DE IMAGOLOGIE

După cum decurge din parcurgerea faptului istoric, preocupările în domeniul imagologiei nu sunt deloc noi. Se poate chiar afirma că aceste preocupări, mai mult sau mai puțin conştientizate, însoțesc istoria umană începând de la comunitățile arhaice.

Preocupările moderne cu privire la studiul imaginii celuilalt sunt, însă, de dată recentă. Imagologia şi-a omologat obiectul de studiu şi statutul de disciplină socială autonomă în cadrul Celui de-al XVI-lea Congres Internațional de Ştiințe Istorice, din luna septembrie 1985, care s-a ținut la Stuttgard. În cadrul congresului a funcționat o subsecție prezidată de cunoscuta savantă franceză, doamna Héléne Ahrweiller, specialistă în istoria Bizanțului, care şi-a propus drept temă de discuție imaginea celuilalt, considerată nu altceva decât obiectul de studiu al imagologiei.

Totuşi, ar trebui să ne grăbim a spune că lucrurile ar fi cel puțin nepermis simplificate dacă ne-am opri la afirmația că obiectul de studiu al imagologiei este *imaginea celuilalt*. Imaginea în general şi *imaginea celuilalt* în special apar într-un anumit mental, individual sau colectiv, pentru că acest mental *absoarbe* informații despre realitatea înconjurătoare şi, în acest context, despre *celălalt*. Informațiile percepute din mediul social se prezintă sub forma unor mesaje, pentru că aceste informații sunt emise de *celălalt* cel puțin în două situații: ca urmare a manifestării existenței celuilalt şi ca urmare a afirmațiilor pe care le exprimă *celălalt* despre el însuşi. Aceste mesaje sunt receptate de către oameni, instituții, etnii în procesul comunicării, de aceea, putem afirma că imaginea *celuilalt* se formează în procesul comunicării dintre oameni, dintre oameni şi

[1] *Ibidem.*

instituții, dintre instituții, dintre etnii[1]. Explicația plauzibilă poate fi găsită cu ajutorul modelelor psiholingvistice ale comunicării[2], care vorbesc de o dublă dimensiune a mesajului. Astfel, din perspectiva acestor modele, mesajul este un element al circuitului informațional şi un intermediar între realitate şi imaginea acestei realități (fig. 1).

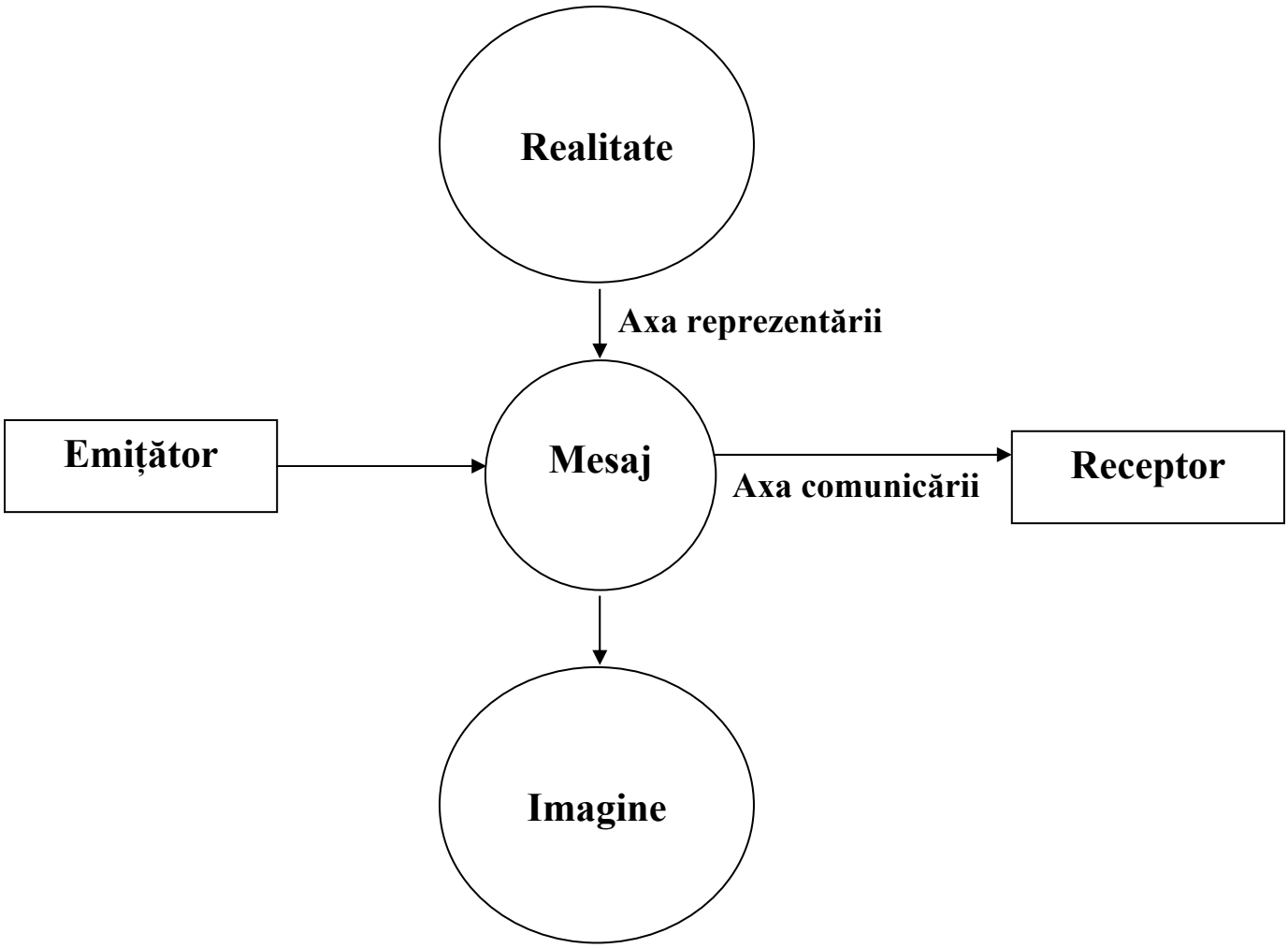


Fig. 1. Modelul psiholingvistic al comunicării

Apare aici ideea reprezentării simbolice, care operează cu distincția între realitate şi modul de transpunere a acesteia în cuvinte şi imagini.

[1] Ion Chiciudean, *Gestionarea imaginii în procesul comunicării*, Bucureşti, Editura Licorna, 2000, p.15-23.

[2] Ioan Drăgan, *Paradigme ale comunicării de masă. Orizontul societății mediatice*, *partea I*, Bucureşti, Casa de Editură şi Presă „Şansa" SRL, 1996, p. 17.

Pe baza aserțiunilor de mai sus putem afirma că, de fapt, *imagologia este disciplina socială care studiază comunicarea prin imagini şi modul cum se cristalizează aceste imagini în mentalul individual şi colectiv, în funcție de orizontul de interpretare a grupurilor umane pe timpul dezvoltării lor istorice.*

Desigur, trebuie acceptat faptul că cel care recepționează mesaje despre „altul", poate recepționa, tot atât de bine, mesaje despre el însuşi. Imaginile rezultate din acest proces, numite autoimagini sau imagini de sine, joacă un rol important în autovalorizarea popoarelor, comunităților etnice, instituțiilor şi indivizilor.

Autoimaginile sau imaginile de sine se structurează la mai multe nivele de percepție[1]. Primul nivel de percepție reliefează **imaginea instinctivă arhetipală**[2] pe care o etnie o are, în mod intuitiv, despre ea însăşi. O asemenea imagine se oglindeşte în proverbele tuturor popoarelor şi exprimă trăsăturile dominante autoatribuite şi autoasumate de către acestea.

Al doilea nivel de percepție relevă **autoimaginea preluată de la străini şi însuşită de-a lungul timpului**, până la intrarea şi sedimentarea ei în mentalul colectiv. Această autoimagine este rezultatul contactelor directe şi a conviețuirii popoarelor în spații fizico-geografice comune sau limitrofe şi ele reprezintă, de fapt, adevărate coduri de identificare, recunoaştere şi cunoaştere intuitivă, transformate apoi în coduri de autoidentificare, autorecunoaştere şi autocunoaştere.

Al treilea nivel de precepție impune **imaginea pe care un popor doreşte să şi-o poată făuri despre el însuşi**, bazându-se pe proiecția ideală a trăsăturilor considerate optime pentru realizarea profilului prognozat al cetățenilor proprii. O asemenea autoimagine ideală este preluată de ştiințele educației şi folosită pe scară largă în cadrul procesului educativ. Ea devine obiectiv al procesului de educație națională.

Imaginea despre propria ființare (autoimaginea) care se constituie în interiorul unui grup social capătă semnificații deosebite atât pentru funcționarea colectivității respective cât şi pentru relațiile ei externe: „Imaginea de sine a colectivității, creată prin

[1] Dan Lăzărescu, *Imagologia - o nouă disciplină socială de graniță,* în „Magazin istoric", 1992, nr. 4 (301), p. 56.
[2] Anthony Stevens, *Jung*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 56.

educație, trebuie să fie cât mai obiectivă; ea ne va feri atunci de îngâmfare şi şovinism, cât şi de sentimente de inferioritate şi umilință"[1].

În acest punct al demersului nostru se impune concluzia potrivit căreia ***obiectul imagologiei cuprinde şi studiul autoimaginilor grupurilor sociale în raport cu autopercepția de sine şi cu sedimentarea în mentalul colectiv a imaginilor preluate de la vecini sau de la popoare mai îndepărtate geografic, dar foarte prezente în viața comunității respective, prin legături economice, politice, culturale şi de altă natură***.

3. NOȚIUNI DE IMAGOLOGIE ISTORICĂ

Imagologia istorică studiază imaginile care s-au creat şi au funcționat în anumite epoci istorice. Ea analizează modul de proiectare, formare, cristalizare şi sedimentare a imaginii celuilalt şi autoimaginilor, precum şi a imaginilor induse în mod deliberat, urmând anumite modele sau strategii, pe baza izvoarelor istorice. Imaginile constituite pe baza izvoarelor istorice au trăsături şi caracteristici proprii care le individualizează: poartă amprenta orizontului de interpretare al epocii, a subiectivismului şi intereselor prin care sunt percepute şi filtrate evenimentele; sunt puternic influențate de mentalitățile dominante în epocă; imaginile au caracter global, general sau generalizat; chiar dacă sunt constituite din puține elemente, din lipsa izvoarelor istorice, imaginile devin globale, cu mare putere generalizatoare; structurându-se în primul rând pe baza izvoarelor istorice, unele imagini sunt difuze, sau contradictorii, şi, de aceea, ele au relevanță scăzută în analiza mentalului colectiv. Izvoarele imagologice scrise provin, în principal, din cancelarii sau celelalte medii cultivate ale epocii, din notele de călătorie şi din rapoartele diplomatice.

Dacă ne referim la izvoarele diplomatice - emise de laici sau clerici -, trebuie să evidențiem faptul că aici se concentrează, în diferitele epoci istorice, principalele jocuri de culise, iar preceptele religioase, pe baza cărora erau judecate faptele şi persoanele, sunt de cele mai multe ori puțin permisive, şi, de aceea, ele constituie criterii de apreciere foarte severe. Doctrinele religioase operează cu criterii de evaluare bipolare, opuse − bine-rău, moral-imoral, în slujba lui Dumnezeu-în slujba diavolului −, care sunt puțin flexibile şi impun evaluări tranşante. Mai mult decât atât, conceptele de bine-rău au

[1] V. Pavelescu, *Perspective*, Iaşi, 1943, p. 93, apud. Luminița Mihaela Iacob, *Etnoimaginea - obiect de studiu interdisciplinar,* în „Revista de psihologie", 1997, 33, nr. 2, p. 160.

conținuturi diferite în diferitele religii care s-au impus în epocă. Intervin, de asemenea, limitele de permisivitate ale diferitelor perioade istorice. Ceea ce este de neacceptat pentru Evul Mediu poate fi acceptat şi chiar venerat în societățile arhaice sau în epoca modernă.

Cele arătate până acum induc ideea de discontinuitate în formarea, sedimentarea şi evoluția imaginilor istorice. Totuşi, trebuie evidențiat faptul că imagologia istorică consemnează şi numeroase aspecte de continuitate. Ea aplică imaginilor istorice aceleaşi unități de măsură ca şi imaginilor cotidiene sau imaginilor în general, dar aceste unități de măsură sunt raportate la perioade istorice specifice. Deci, continuitatea, în planul mentalului colectiv, se cere a fi analizată la nivelul valorilor perene, general acceptate în societățile specifice.

Interpătrunderea trecutului cu viitorul se vede excelent într-o analiză aprofundată a valorilor. Din perspectivă istorică, valorile sunt nişte scopuri subiective, însoțite de obicei de o cunoaştere mai mult sau mai puțin dezvoltată a mijloacelor de realizare a acestora, numite reguli de acțiune. Valoarea constituie un scop just, potrivit sau motivat, care indică o orientare normativă, axiologică. Pentru interiorizarea valorilor şi sedimentarea lor în mentalul colectiv o importanță deosebită o au convingerile care intră în ansamblul conştiinței sociale, adică convingerile comune pentru o comunitate umană sau un grup social. Ele sunt conştientizate drept ceva comun de către membrii colectivului, fiind premisele acțiunilor comune petrecute la scară mare[1].

Există perioade din viața societăților când valorile ce ghidează acțiunile oamenilor se schimbă foarte lent. De aceea, ele se constituie în criterii de evaluare general umane şi general acceptate al căror conținut este acelaşi, cu mici variații, în toate epocile istorice. Avem în vedere valorile ce formează dihotomii împreună cu opusul lor: bine-rău, moral-imoral, urât-frumos, credincios-necredincios, sacru-profan, licit-ilicit, divin-malefic etc. În alte perioade, o mare importanță capătă valorile care sunt din nou create şi transformate, adică cele care reies din depăşirea sistemului vechi şi proiectarea unei stări viitoare[2]. Ce se schimbă totuşi în sfera valorilor de-a lungul istoriei? Se schimbă acele elemente care constituie *filtrul* fiecărei epoci, adică cele care devin sisteme de referință

[1] Adrian Neculau, Gilles Ferreol, *Psihologia schimbării,* Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 234.
[2] *Ibidem.*

specifice şi formează orizontul de interpretare al timpului respectiv: conținutul valorilor, criteriile morale şi estetice, caracterul licit şi ilicit al activităților. De exemplu, epoca timpurie a trebuit să dispară, cu atât mai mult cu cât argumentul fundamental despre certitudinea şi existența lui Dumnezeu a început să se erodeze. Realitatea sociopolitică aflată în descompunere, amenința individul şi colectivitățile cu atât mai mult cu cât ierarhia se destrăma, cu cât siguranța se atrofia. Vechile structuri sociale au intrat în destructurare şi o puternică modificare a valorilor s-a impus chiar din secolul premergător Reformei[1].

Pentru vechea societate „Siguranța credinței a creat o lume a durabilității şi siguranței şi, chiar dacă ea amenință să sufoce totul, nu a fost contestată de romani sau germani. Ființa şi conştiința creştină s-au simțit unite, protejate, libere, egale, solidare. Acest lucru este valabil şi pentru generațiile vechi de evrei, greci şi romani, ale căror idei au servit până astăzi drept piatra de temelie a unor noi sensuri şi valori de viață”[2].

Alte exemple vor fi oferite pe parcursul studierii cursului, cu elemente specifice.

4. PRINCIPALELE CONCEPTE ALE IMAGOLOGIEI ISTORICE

Imagologia istorică, ca şi imagologia în general, recurge la concepte şi noțiuni folosite de ştiințele socio-umane care studiază imaginile sociale din diferite perspective. Principalele concepte ale imagologiei istorice sunt: imaginea, imaginea de sine, mentalitățile, simbolurile, arhetipurile, stereotipurile, miturile. Toate aceste concepte ne vorbesc despre mentalul individual şi colectiv din perspectivă ştiințifică, epistemologică. Structurarea acestor concepte în timp şi implicarea lor în analiza diferitelor segmente ale evoluției umanității ne permit sondarea în profunzime a mentalului individual şi colectiv din perspectivă istorică.

4.1. Imaginea socială

Problematica imaginii sociale este încă vag tratată în cadrul mai larg al problematicii *reprezentărilor*, *matricelor culturale*, *conştiinței colective* etc. Abordările sunt numeroase şi cel puțin parțial incompatibile din cauza faptului că elaborările au fost realizate în contexte teoretice înguste, particulare, specifice disciplinelor teoretice

[1] *Ibidem,* p. 161-162
[2] *Ibidem*, p. 162.

implicate. Se constată lipsa de consens nu numai între teoriile antropologice, psihologice şi sociologice, ci şi în interiorul diferitelor teorii din domeniile teoretice menționate.

Considerăm utile câteva ilustrări pentru a obține informațiile care să ne permită să concluzionăm.

E. Durkheim, J. Piaget, psihologia socială. Conceptul de reprezentare socială a fost introdus de Durkheim. El a elaborat acest concept sub denumirea de *reprezentare colectivă*. În accepțiunea sociologului francez reprezentările sociale constituie o clasă foarte generală de fenomene psihice şi sociale, înglobând ştiința, ideologia, miturile[1]. În concepția lui Durkheim, conştiința colectivă, care este difuză şi independentă de condițiile particulare ale indivizilor, reuneşte psihismele acestora într-o reprezentare comună tuturor membrilor unui grup social. Această reprezentare comună, constituită din ansamblul credințelor şi sentimentelor membrilor unei societăți, formează un "sistem" determinant, care are viața sa proprie. Conştiința colectivă se manifestă prin rituri, instituții şi tradiții.

Reprezentările colective, în această concepție, sunt rezultatul acțiunilor şi reacțiilor de schimb care se produc între conştiințele elementare şi constituie o individualitate psihică de un gen nou. Aceste reprezentări sunt sociale, ca produse ale unor caracteristici comune unui grup de indivizi sau unei societăți, şi sunt psihologice, întrucât atât percepția realității cât şi organizarea gândirii sunt activități pur individuale.

Reprezentările colective, aşa cum sunt ele concepute de Durkheim, delimitează aspectul individual de cel social şi elementele perceptive de cele intelectuale: "Un om care nu ar gândi prin concepte nu ar fi om; întrucât, o dată redus la simplele percepții individuale, el nu ar fi o ființă socială, ci ar fi nediferențiat şi animal", "A gândi conceptual nu înseamnă numai a izola şi grupa un ansamblu de caractere comune unui anumit număr de obiecte; înseamnă a subsuma ceea ce este variabil la ceea ce este permanent, individualul la social"[2].

Durkheim nu a rezolvat problema reprezentărilor sociale. El a analizat conceptul de reprezentări colective şi l-a utilizat atât cât i-a permis demersul sociologic. Abordarea

[1] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 626 - 627, apud. Serge Moscovici, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, Iaşi, Editura Universității „Al. I.Cuza", 1994, p. 30.

[2] *Ibidem*.

lui Durkheim este o abordare statică, empiristă, care nu i-ar fi permis, în nici un fel, să rezolve satisfăcător această problemă.

Serge Moscovici, în lucrarea *Fenomenul reprezentărilor sociale*, arată că Durkheim a afirmat necesitatea ca reprezentările sociale să fie studiate de către psihologia socială şi nu de către sociologie: „Cât despre legile gândirii colective, ele sunt complet necunoscute. Psihologia socială, a cărei sarcină este să le definească, nu este altceva decât un cuvânt care descrie tot felul de generalizări vagi, fără nici un obiect clar asupra căruia să se aplece. Ceea ce se cere este de a descoperi, comparând, miturile, legendele, tradiţiile populare şi limbile, modul în care reprezentările sociale se atrag şi se exclud reciproc, fuzionează şi se separă etc."[1].

Problematica reprezentărilor sociale a fost studiată de psihologi în contexte teoretice deosebite; am în vedere îndeosebi contextele desemnate prin distincţiile uzuale dintre psihologia analitică, psihologia fenomenologică, psihologia genetică, neuropsihologia. De pildă, J. Piaget, corelând stadii epistemologice şi psihologice, a reuşit să argumenteze caracterul evolutiv al reprezentărilor copilului asupra lumii. Filozoful şi psihologul elveţian a pus explicit problema structurii şi dinamicii interioare a reprezentărilor, dezvoltând o concepţie constructivistă asupra lor. El a demonstrat, pe baza numeroaselor convorbiri şi experimente efectuate cu copii de diverse vârste, că limbajul şi construcţiile lingvistice apar numai după vârsta de un an şi jumătate, după ce gândirea senzo-motorie a progresat satisfăcător. În cursul experienţei copilului, se formează scheme care se organizează făcând posibilă, treptat, construirea structurilor complexe ale limbajului şi ale gândirii. Imaginile care apar în conştiinţă implică o activitate psihică complexă, definită ca o activitate cu caracter constructiv. Percepţia, gândirea, limbajul presupun un proces de sinteză şi construcţie a datelor senzoriale, strâns legat de reacţiile şi acţiunile concrete ale indivizilor asupra realităţii. Astfel, „pe măsură ce reprezentările progresează, distanţele între ele şi obiectul lor cresc, în timp şi în spaţiu, adică seria acţiunilor materiale succesive, fiecare însă fiind momentană, e completată de ansambluri reprezentative, susceptibile de a evoca într-un tot cvasisimultan acţiuni sau

[1] Serge Moscovici, *Fenomenul reprezentărilor sociale,* în *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, coordonare şi prefaţă: prof. univ. dr. Adrian Neculau, Bucureşti, Societatea Ştiinţă & Tehnică S.A., 1995, p. 14.

evenimente trecute ori viitoare, la fel ca pe cele prezente, precum şi acţiuni spaţial îndepărtate, la fel ca pe cele apropiate"[1].

Ca urmare a deschiderilor metodologice realizate de J. Piaget şi colaboratorii săi, problematica reprezentărilor sociale este abordată din ce în ce mai mult în termenii cercetării experimentale. Astfel de cercetări au urmat, stimulate şi de Serge Moscovici după publicarea, în 1961, a tezei sale de doctorat *La psychanalise, son image et son public*, în care îşi propunea redescoperirea, reformularea şi revalorizarea conceptului de reprezentare colectivă descoperit de Émile Durkheim.

În ultimele decenii, reprezentările sociale sunt studiate - pe baza unor strategii minuţios elaborate - de centre de cercetare importante: grupul de psihosociologi de la Geneva (W. Doise, G. Mugny, F. Lorenzi-Cioldi, A. Clemence); grupul de psihosociologi de la Aix-en-Provence (J.C. Abric, C. Flament, P. Moliner), Laboratorul de psihologie socială de la École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris, condus de Serge Moscovici.

Rezultatele obţinute de către aceste centre fac obiectul unor lucrări colective sau de sinteză şi îşi găsesc locul în paginile unor reviste de prestigiu („Connexions", „Cahiers Internationaux de Psychologie"). În continuare vom ilustra câteva dintre ele.

Aşa cum am subliniat deja, Serge Moscovici a reactualizat conceptul de *reprezentare colectivă* propus de sociologul francez Émile Durkheim în 1898, conferindu-i o nouă identitate. La el reprezentările devin sociale pentru "că suscită o atitudine determinată, o situare în raport cu realitatea, un proces de producţie, de formare a conduitelor şi de orientare a comunicaţiilor sociale";[2] ele presupun raporturi colective concrete, interacţiuni sociale, asocieri, polarizări, reprezintă, în cele din urmă, un fenomen social.

În concepţia lui Moscovici, reprezentările sociale nu sunt doar producţii sau mecanisme cognitive. Funcţionarea lor se alimentează în acelaşi timp, din exterior şi interior, integrând socialul, manifestându-se drept construcţii socio-cognitive. Ele integrează şi iraţionalul, tolerează aparente contradicţii, articulează logicul şi ilogicul. În realitate, reprezentările sociale apar ca ansambluri bine organizate şi coerente, care

[1] Jean Piaget, *Epistemologia genetică*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 21.
[2] Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 1976, p. 43.

dirijează discret prestația socială a indivizilor şi grupurilor sociale. Reprezentările sociale preiau norme, modele, impregnează majoritatea raporturilor interpersonale, se alimentează continuu din specificitatea unei anumite societăți şi unei anumite culturi.

Specificul reprezentării sociale, în comparație cu atitudinea, opinia, imaginea, este acela că nu operează o ruptură între universul exterior şi universul interior al individului sau grupului. Obiectul este înscris într-un context activ, în mişcare; el este conceput de o colectivitate în permanentă comunicare cu contextul, ajustându-şi comportamentul. Subiectul şi obiectul nu sunt distincte. Cu alte cuvinte, stimulul şi răspunsul sunt indisociabili, formând un ansamblu. Individul recunoaşte obiectul, îl reevaluează; obiectul nu are valoare intrinsecă, existând doar prin semnificația pe care i-o dă individul (grupul) care-l pune în valoare.

Definirea reprezentării sociale subliniază aspectele sale importante. În concepția lui J. C. Abric, reprezentarea socială este o „viziune funcționalistă asupra lumii ce permite individului sau grupului să dea un sens conduitelor, să înțeleagă realitatea prin propriul sistem de referință, deci să se adapteze, să-şi definească locul”[1]. Pentru Serge Moscovici ea este „un sistem de valori, noțiuni, practici relative la obiecte, aspecte sau dimensiuni ale mediului social /.../ instrument de orientare a percepției situației”,[2] iar în viziunea lui Doise şi Palmonari „o formă particulară de gândire simbolică”[3].

Punctul de vedere care se impune în legătură cu aceste definiții este că reprezentările sociale ne apar ca un „aparat evaluativ, o grilă de lectură a realității, o situare în lumea valorilor şi o interpretare proprie dată acestei lumi”[4].

Privind organizarea internă a reprezentării sociale, o importanță deosebită o au elaborările teoretice ale lui Jean-Claude Abric. Pornind de la analiza lui Moscovici, Abric consideră *nodul central* ca fiind elementul esențial al reprezentării. Caracteristicile lui principale sunt simplitatea, coerența şi concretețea: „Nodul este deci simplu, concret, sub formă de imagine şi coerent, corespunzând sistemului de valori la care se referă individul, purtând pecetea culturii şi a normelor sociale ambiante. Nodul central are statut de

[1] J.C. Abric, *Représentations sociales et practiques*, Paris, PUF, 1994, p. 51.
[2] Serge Moscovici, *op. cit*., p. 46.
[3] Doise, W., Palmonari, A., *L'étude des représentations sociales*, Neuchatel, Paris, Ed. Delachaux et Niestle, 1986, p. 92.
[4] Adrian Neculau, *Reprezentările sociale - dezvoltări actuale*, în „Revista de cercetări sociale”, 1995, nr. 4, p. 118.

evidență, constituie fundamentul în jurul căruia se va organiza reprezentarea, determină semnificația şi organizarea internă a reprezentării. Importantă pentru nodul central este dimensiunea calitativă, faptul că acest element dă sens ansamblului reprezentării"[1].

Importanța nodului central în cadrul ansamblului reprezentării este dată de funcțiile sale: *funcția generativă,* prin care nodul central devine elementul prin care se creează sau se transformă semnificația altor elemente constitutive ale reprezentării - această funcție indică modul în care elementele reprezentării prind un sens sau o valoare; *funcția organizatorică*, care evidențiază că nodul central determină natura liniilor care unesc între ele elementele unei reprezentări, că el este elementul unificator al reprezentării şi se caracterizează printr-o mare stabilitate, fiind foarte rezistent la schimbări[2].

Dacă nodul central este esențial normativ, sistemul periferic este mai degrabă funcțional. El permite ancorarea reprezentării în realitatea de moment. Acest sistem este mai suplu, mai flexibil, constituie partea vie, mobilă a reprezentării, interfața între nodul central şi situația concretă în care se elaborează reprezentarea. Elementele acestui sistem rețin şi selecționează informațiile, formulează evaluări, elaborează stereotipuri şi credințe. Ele îndeplinesc funcțiile de concretizare - exprimând prezentul, experiența subiecților - şi de reglare şi adaptare a sistemului central la constrângerile şi caracteristicile situației concrete cu care se confruntă grupul. Sistemul periferic are un rol esențial în mecanismul defensiv, protejând semnificația nodului central al reprezentării, dar, în acelaşi timp, punând mereu în discuție cauza nodului central, în funcție de noile informații şi evenimente absorbite.

Elaborările teoretice analizate consideră că imaginea este parte componentă a reprezentării sociale, elementul ei stabil (nodul central) şi, împreună cu reprezentarea, corespunde sistemului de valori compatibil culturii şi normelor sociale date. Ea se situează între concept şi percepție, contribuie la formarea conduitelor şi la orientarea comunicărilor sociale şi, mai ales, se elaborează în diverse modalități de comunicare: difuzarea, propagarea şi propaganda.

---

[1] J.C. Abric, *L'organization interne des représentations sociales: systéme central et systéme peripherique,* în *Représentations et transformation des représentations sociales,* coordonator C. Guimelli, Neuchatel, Paris, Ed. Delachaux et Niestle, 1994, p. 7.

[2] *Ibidem.*

Comunicarea, care vehiculează şi fasonează reprezentările şi imaginile, are ca funcție importantă reglarea raporturilor dintre actorii sociali. Reprezentările şi imaginile servesc la întreținerea unor raporturi între grupuri, raporturi ce organizează cognitiv mediul social, inclusiv evoluția lui.

Reprezentările şi imaginile sociale elaborându-se prin şi în raporturile de comunicare, se consideră că dinamica relațiilor comunicării şi dinamica reprezentărilor şi imaginilor sociale se intersectează cu procesele psihice ce intervin în aceste fenomene. Îmbinarea celor trei dinamici (comunicare, reprezentări-imagine, procese psihice), în accepțiunea paradigmelor psihosociale, constituie nodul definiției reprezentărilor şi imaginilor sociale: „sunt principii generatoare de luări de poziție /.../ legate de inserții specifice /.../ ce organizează procesele simbolice ce intervin în raporturile sociale”[1].

Desigur, aceste „principii generatoare de luări de poziție”, care în accepțiunea noastră sunt interpretări-cadru, pot fi implicite sau explicite, dar în raporturile sociale sunt, în primul rând, implicite.

După cum se poate constata, concluziile teoretice oferite de Serge Moscovici, J.C. Abric, W. Doise etc. se situează tot în cadrul concepției constructive. Echipele conduse de aceşti psihosociologi au abordat reprezentările sociale ca pe o problemă de cercetare şi nu ca pe o problemă de învățământ, academică.

Conceptul de reprezentare socială şi problematica reprezentării sociale se găsesc tratate şi în alte psihologii, dar nu ca temă de cercetare, ci ca abordări de catedră sau în contextul în care se concep metodologii terapeutice. Avem în vedere, de pildă, neuropsihologia şi fenomenologia.

Neuropsihologia. Neuropsihologia se apropie de conceptul de imagine în mod implicit, folosind conceptele: percepție, opinie, atitudine, convingere, credințe. Plecând de la ipoteza că imaginea indivizilor despre un obiect social este condiționată de cunoaşterea acelui obiect social, dar şi de convingerile sau credințele lor, care se realizează în măsura în care există confirmări practice, neuropsihologia se pronunță asupra mecanismului funcțional şi etapelor formării atitudinii şi convingerii. Se consideră că elementul declanşator al activității psihice ce se soldează cu o atitudine este un obiect

[1] Willem Doise*, Reprezentările sociale: definiția unui concept,* în *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale,* Bucureşti, Editura Ştiință & Tehnică S.A., 1995, p. 92.

sau o valoare socială. O atitudine înțeleasă ca „o construcție psihică sintetică ce reunește elemente intelectuale, afective, volitive /.../ o modalitate internă de raportare la diferitele laturi ale vieții sociale, la alții, la sine, la activitate, și de manifestare în comportament /.../ invariantul pe baza căruia individul se orientează selectiv, se autoreglează preferențial, se adaptează evoluând”[1], se poate constitui în legătură cu o idee, persoană, situație, teorie, normă, acțiune, instituție, program social, proiect, produs, ideal etc.

Când aceste atitudini „intră în concordanță cu legile progresului, cu normele sociale, ele devin valori”[2] și exercită un rol de orientare și dinamizare a acțiunii individului, în virtutea faptului că sistemul atitudini-valori „odată fixat acționează aproape automat, chiar la nivel subconștient”[3]. La această componentă esențială în determinarea comportamentului individului, grupului, organizației se ajunge printr-o succesiune de etape.

În prima etapă a procesului, *cunoașterea obiectului social,* individul ia cunoștință de existența obiectului social, îi cunoaște conținutul și caracteristicile. Etapa este necesară, dar insuficientă. Fără parcurgerea ei nu se poate ajunge la atitudine, dar, în același timp, simpla ei parcurgere nu duce automat la atitudine.

A doua etapă, *evaluarea obiectului social,* este etapa-cheie a procesului de formare a atitudinii. În această etapă, individul face o „cântărire”, o judecare și apreciere valorică a obiectului social intrat în raza de percepție pe baza unei grile proprii de receptare și evaluare[4]. El pune „sub semnul întrebării unele aspecte care intră în contradicție cu modul său de a fi, gândi, acționa, cu sistemul de idei și concepții formate până la un moment dat; nevoia argumentării afirmațiilor făcute îl conduce pe individ la elaborarea unor seturi sau sisteme de criterii apreciative, valorizatoare, fapt care îi permite intrarea treptată în lumea valorilor; nevoia de îndoială, de incertitudine îl împinge pe individ la reevaluări și descoperiri de fapte și relații noi”[5]. Cântărirea, judecarea, aprecierea valorică se face de cele mai multe ori în termeni bipolari, de tipul plus-minus, bun-rău, util-inutil, corect-incorect, adevărat-fals, demn de încredere-nedemn de

[1] Mielu Zlate, *Fundamentele psihologiei,* București, Editura Hyperion XXI, 1994, p. 110.
[2] *Ibidem,* p. 111.
[3] *Ibidem.*
[4] I. Radu, și alții, *Introducere în psihologia contemporană*, București, Editura “Sincron”, 1991, p. 303.
[5] Mielu Zlate, *op. cit.*, p. 126.

încredere etc. În cadrul acestei etape, în psihic au loc procese de pendulare pe continuumul cuprins între cei doi poli ce definesc valoric obiectul social luat în discuție.

Pe parcursul acestei permanente confruntări între argumente pentru aprecieri pozitive sau negative, la un moment dat se poate ca la unul din polii aprecierii (plus sau minus) să se adune mai multe argumente şi mai puternice. În acest moment individul dă un prim verdict valoric, ia o decizie de apreciere a obiectului respectiv. Acest prim verdict valoric, încă instabil şi fragil, este opinia, „ca expresie verbală a atitudinii”[1]. Dacă ulterior se ivesc argumente raționale sau faptice, exemple şi situații care să contrazică opinia proaspăt formată, ea se va destrăma uşor şi jocul argumentelor va reîncepe şi va continua până când o nouă acumulare a acestora sau un argument puternic va înclina balanța spre o nouă opinie. Dacă însă realitatea, practica socială confirmă, susțin opinia formată, aceasta se consolidează, se stabilizează şi devine *convingere.* Convingerea este, ca şi opinia, tot o apreciere valorică a obiectului social; de data aceasta însă ea este un verdict stabil, solid, greu reversibil şi mai ales „împinge” individul spre acțiune, acționează ca „motor” al conduitei individului.

În măsura în care omul a ajuns la o convingere pozitivă sau negativă în legătură cu un obiect social, aceasta determină o *atitudine* față de acel obiect. Poziția atitudinală se produce în termeni de acceptare-respingere față de obiectul social luat în discuție. Atitudinea presupune o orientare acțională, spre deosebire de opinie şi convingere care exprimă o orientare valorică, apreciativă față de un obiect social, de regulă, pozitivă.

În sfârşit, atitudinea, odată stabilizată (atitudinea în fapt), va fi susținută şi exteriorizată ori de câte ori individul se va confrunta cu situații similare celei care a generat-o. Susținerea, exteriorizarea se poate materializa în plan verbal sau acțional sub forma perechilor de conduite: acord-dezacord; susținere-respingere; încredere-neîncredere; ataşament-lipsă de ataşament; identificare-detaşare etc.

În această schemă explicativă, imaginea este termenul prin care se desemnează rezultatul declanşării unor procese de evaluare în structurile psihice ale individului, îndreptate spre obținerea opiniilor şi ulterior a convingerilor în legătură cu un obiect social. Se relevă că, în măsura în care se parcurg etapele formării atitudinii şi se nasc produsele generate de ele - opinie, convingere, poziție atitudinală -, imaginea ia naştere

[1] I. Radu şi alții, *op. cit.*, p. 327.

numai şi numai în structurile psihice ale individului, ale fiecărui individ în parte[1] ceea ce se poate face din exteriorul individului, de către orice instanță care îşi propune influențarea, în sens pozitiv sau negativ, nu este un transfer de opinii, convingeri sau opțiuni atitudinale, ci stimularea, declanşarea şi, în ultimă instanță, generarea lor în individ cu ajutorul singurului instrument de care se dispune în acest caz: argumentul.

Construcțiile teoretice oferite de neuropsihologie nu abordează explicit conceptul de imagine. Din schemele explicative menționate se poate deduce că în structurile psihice au loc procese care pun în mişcare mecanisme implicite ce fac să se diferențieze sau să se asemene opiniile şi convingerile indivizilor, în ultimă instanță imaginea lor despre un anumit obiect social.

Teoriile fenomenologice. Teoriile fenomenologice despre om consideră că experiențele personale sunt cele care direcționează comportamentul indivizilor. De aceea, ele îşi focalizează investigarea pe experiența în desfăşurare, imediată, trăită de oameni.

Pentru fenomenologie, experiența subiectivă a omului poate să coincidă sau nu cu realitatea obiectivă. Opoziția subiect-obiect este eliminată, pentru că obiectul cunoaşterii nu are sens decât în măsura în care este în subiect. Obiectul este, într-o asemenea concepție, obiect pentru conştiință şi nu un obiect în sine, el apare ca obiect perceput sau gândit, memorat, imaginat[2]. Aşa cum conştiința este totdeauna „conştiința a ceva" şi obiectul este întotdeauna „obiect pentru conştiință" iar în afara acestei corelații nu există nici conştiință, nici obiect, ele apar ca două momente deosebite, dar inseparabile ale relației în interiorul conştiinței.

Subiectul este tema fundamentală a fenomenologiei; în el se află sediul obiectivității. Obiectivitatea şi valabilitatea, cu sediul în domeniul conştiinței, nu mai sunt înțelese în sensul corespondenței cu obiectul exterior, ci al modului absolut de a fi dat al conştiinței. Orientarea spre obiect este vizarea unui obiect constituit în şi de conştiință.

Carl Gustav Jung[3] arată că intuiția este o funcție psihică fundamentală care produce percepții pe cale inconştientă, este un mod de sesizare instinctivă a oricărui conținut. Intuiția apare, în acest caz, ca o funcție de percepție irațională (nu în sens de

[1] Neculai Bălan, *Condiționarea psihosocială a comportamentului uman*, în *Psihologie şi pedagogie militară*, Bucureşti, Editura Militară, 1992.
[2] Edmund Husserl, *Meditații carteziene,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1984, pp.47-125.
[3] Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului* (antologie), II, Bucureşti, Editura Anima, 1994, pp. 179-180.

„contra raţiunii", ci în sensul exterior raţiunii, care nu poate fi fundamentat raţional). În concepţia lui Jung, intuiţia constituie matricea din care se dezvoltă gândirea şi sentimentul ca funcţii raţionale. Ea este o funcţie iraţională, deşi multe intuiţii se pot descompune ulterior în componentele lor, modul în care au apărut putând fi adus astfel în acord cu legile raţiunii.

Încă înaintea lui Jung, Henri Bergson[1] a insistat asupra rupturii dintre inteligenţă şi intuiţie. Lui îi revine meritul de a fi subliniat că, pentru creaţie, nu sunt suficiente mecanismele logice, construcţiile strict raţionale, ci trebuie avute în vedere şi momente de intuiţie. După Bergson, pe lângă logică dăinuie o zonă de ceaţă, o zonă învolburată în care se găsesc forţe capabile să completeze nucleul strălucitor al raţiunii; intuiţia bergsoniană reprezintă o capacitate iraţională de a sesiza nemijlocit esenţa proceselor vitale. În intuiţie este depăşită sciziunea subiect-obiect: subiectul cunoaşterii se identifică cu obiectul de cunoscut.

George A. Kelly, fenomenolog care se detaşează de psihologia analitică, argumentează pe larg teoria constructului personal[2]. El conchide că omul îşi construieşte un model reprezentaţional asupra lumii, care îi permite să-i dea acesteia un anumit sens, permiţându-i, totodată, să-şi alcătuiască o hartă a traseului comportamental în relaţie cu mediul, modul de utilizare a acestui sistem constituind o caracteristică proprie individului respectiv. Kelly presupune că interpretările date lumii au pentru oameni existenţă ca şi existenţa fizică; ca urmare, ele pot fi studiate sistematic.

Deşi Lucian Blaga se situează critic în raport cu fenomenologia şi morfologia culturii, influenţa acestora în opera sa este considerabilă. Potrivit concepţiei filozofului român, omul poate accede la taine, la mistere, pentru că este o fiinţă culturală, iar cultura sa este „existenţa întru mister şi pentru relevare"[3]. Blaga pune accent pe ideea de inconştient, definit ca „o realitate psihică amplă, cu structuri, de o dinamică şi cu iniţiative proprii", „înzestrat cu un miez substanţial, organizat după legi imanente"[4]. Inconştientul este investit de Blaga cu „*funcţii suverane*", ordine şi „*echilibru lăuntric*". El are caracter „*cosmic*", iar nu „*haotic*", fiindu-şi sieşi suficient. Inconştientul este, de

[1] Henri Bergson, *Energia spirituală*, Bucureşti, Editura Antet, 1994, pp.23-52.
[2] George A. Kelly, *The Psychology of Personal Construct*, New York, Norton, 1995, p.103.
[3] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 388.
[4] *Ibidem*, p. 340.

asemenea, înzestrat cu funcție cognitivă, izvorul lui de alimentare situându-se în afara conştiinței. Prin inconştient conştiința capătă „*plasticitate*", nuanțe, nelinişte, deci „*perspectivă, caracter şi profil multidimensional*".

Stilul, ca trăsătură esențială a culturii, este la Blaga rezultatul inconştientului. Factorii stilului sunt: orizontul spațial şi orizontul temporal al inconştientului; accentul axiologic; atitudinea anabasică, catabasică (sau neutră) şi năzuința formativă. Ansamblul acestor factori, varietatea sau posibilitatea lor de combinare, determină matricea stilistică a unei colectivități, impunându-se, din inconştient, creației şi vieții. Odată stabilită, matricea stilistică rămâne neschimbată la intervențiile conştiinței. Ca şi inconştientul, ea devine „*conservatoare*".[1]

Concluzionând, putem spune că teoriile fenomenologice iau în considerare procesele psihice neconştientizate, care relevă mecanisme mai complicate de formare a reprezentărilor şi imaginilor. Adoptând ca interpretări-cadru astfel de teorii, rezultă că imaginile se construiesc în interiorul unor procese ce rămân neconştientizate şi se actualizează la solicitarea mediului în modalități care rămân inaccesibile introspecției.

Termenii cu relevanță pentru demersul nostru utilizați de teoriile fenomenologice sunt: *afirmarea sinelui, sinele actual şi sinele ideal, constructe, predicții*[2].

Sinele desemnează caracterul organizat şi consistent al tuturor percepțiilor pe care oamenii le au despre ei înşişi, despre lume şi valorile sau atitudinile pe care şi le formează în urma acestor percepții.

Sinele actual se referă la perceperea concretă a sinelui, iar *sinele ideal* concretizează dezirabilul despre sine şi despre lume. Tendința de afirmare ghidează oamenii spre manifestări pozitive şi sănătoase, nu spre manifestări negative şi nesănătoase. Deci, tendința de afirmare a sinelui este una selectivă şi direcționată, este o tendință constructivă.

Constructele sunt criterii care intervin în interpretări şi care fac posibile evaluările. Aceste constructe nu sunt abstracții dependente de realități, ci emergențe din interiorul persoanei. Ilustrate de capacitatea oamenilor de a face aprecieri, ele sunt bipolare şi dihotomice: just-injust, bine-rău, flexibil-dogmatic, încredere-neîncredere etc.

---

[1] *Ibidem*, p. 344.

[2] Edmund Husserl, *Meditații carteziene,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1984, p.48-56; A. George Kelly, *The Psychology of Personal Construct,* New York, Norton, 1995.

Deşi constructele folosesc termeni de largă circulație, ele au interpretări ce individualizează oamenii. De pildă, toți oamenii folosesc termenii bine şi rău, dar fiecare le acordă interpretări particularizate.

Predictibilitatea funcționează, potrivit acestor teorii, ca un criteriu de validare a constructelor, ea indică eficiența **predicțiilor**. Oamenii rețin constructele care fac posibile predicții reuşite şi modifică acele constructe care se dovedesc a fi ineficiente. Deci, schema explicativă oferită de teoriile fenomenologice consideră că există mecanisme interne care determină formarea şi cristalizarea imaginilor oamenilor despre ei înşişi şi despre lumea în care trăiesc. Aceste imagini sunt sugerate de existența criteriilor care fac posibile evaluările.

Referirile anterioare, deşi nu epuizează problematica, le considerăm suficiente pentru a concluziona. Ele dezvăluie coexistența mai multor interpretări. Dacă „imaginile sociale" şi „reprezentările" nu au căpătat încă în cercetarea psihologică interpretări univoce, explicația trebuie să o căutăm în situația epistemologică a psihologiei. Conceptul de reprezentare a evoluat de la conceptul de reprezentare colectivă (Durkheim) la conceptul de reprezentare socială (Moscovici) şi este folosit în abordări care nu sunt similare. În fiecare interpretare se operează cu grupuri de concepte cărora autorii le dau interpretări diferite şi pe care le pun în relație în modalități care nu fac posibilă îmbinarea teoriilor. Se detaşează abordările de psihologie socială care se situează pe poziții constructiviste.

În studiile consacrate gestionării imaginilor prin intermediul specialiştilor în relații publice s-au promovat interpretări care fac posibile diagnoze. Dar, în astfel de studii, imaginile sociale sunt interpretate în modalități care nu explicitează interpretarea dată procesorilor de informații. Imaginile sunt considerate expresii sintetice ale reprezentărilor oamenilor, iar reprezentările sunt definite ca interpretări ce nu pot fi explicitate; ele se dezvăluie prin manifestările oamenilor. Cuvintele cheie sunt: opinii, atitudini, credințe, convingeri. De regulă, pentru a se pronunța asupra imaginii sociale a unei organizații se studiază opinii ale oamenilor şi rezultatele se consideră relevante pentru reprezentările lor. Investigațiile sunt de tip statistic: se realizează eşantioane pe populațiile care prezintă interes şi se chestionează opiniile despre aspecte ce se consideră a fi relevante. Prin analiză statistică se obțin interpretări despre opinii şi se fac deducții cu

referire la „caracteristicile imaginilor". În această accepțiune, imaginile pot fi focalizate, dispersate, diversificate, mai puțin diversificate, distincte, neclare, ambigue, bipolare etc.

Concepția procesual-organică. În concepția procesual-organică[1], orice proces este unul informațional-energetic şi, ca urmare, orice organizare este produsul, expresia şi sursa unor procese informațional-energetice. Afirmația este valabilă şi pentru oameni şi pentru organizările sociale. Oamenii sunt cei ce generează şi întreţin socio-organizări, iar ele, la rândul lor, îndeosebi prin socio-interpretorii ce le susțin, normează şi motivează oamenii, procesorii lor de informații.

În acest context interpretativ, organizațiile sunt „socio-organizări parțial explicite ce se specializează în interiorul socio-organizărilor specializate, în funcție de caracteristicile acestora, pentru a satisface anumite necesități conştientizate ca nevoi"[2].

Organizația este un socio-interpretor specializat care procesează informația folosind criterii şi reguli incluse în normele explicite, în simbolurile organizației, în caracteristicile limbajelor şi în competențele oamenilor ce le întreţin funcționarea. Pentru a înțelege posibilitatea constituirii organizațiilor trebuie să acceptăm posibilitatea specializării oamenilor; organizația funcționează prin intermediul oamenilor care o întreţin şi care se constituie în componente specializate ale acestui socio-interpretor, folosind, în acest scop, interpretorii lor specializați. Acceptând interpretarea structural-funcționalistă, se poate afirma că oamenii dețin anumite statusuri şi, ca urmare, joacă anumite roluri. Când îşi îndeplinesc rolurile, oamenii devin o componentă a socio-interpretorilor, producând reprezentări şi imagini care sunt reprezentări şi imagini promovate de organizație.

Pentru o înțelegere mai detaliată a problematicii se impun referiri la procesorii de informații proprii oamenilor. În interpretarea procesual-organică, oamenii[3] dispun de bioprocesori şi interpretori. Prin bioprocesori oamenii aparţin bioorganizării; ei sunt cei care controlează procesele ce întreţin organismul şi interfața lui cu existența înglobantă. Interpretorii fac posibilă socializarea, transformă individul în om; ei se constituie preluând şi procesând informația furnizată de bioprocesori, apoi se diferențiază şi

[1] Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, Bucureşti, Editura Licorna, 1994.
[2] Lucian Culda, *Emergența şi reproducerea națiunilor*, Bucureşti, Editura Licorna, 1996, p. 89.
[3] Lucian Culda, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială*, Bucureşti, Editura Licorna, 1998.

autonomizează din ce în ce mai mult, deşi interacţiunile dintre bioprocesori şi interpretori sunt tot mai diversificate.

Distingem cinci tipuri de interpretori, din care rezultă totalitatea modalităților de raportare a oamenilor la procesualitatea socială: a) *interpretori biofuncționali,* care susțin funcționarea biologică şi satisfac nevoi ale organismului; b) *interpretori specializați social* (profesionali), care asigură competențele profesionale şi, ca urmare, capacitatea de a funcționa în cadrul organizației; c) *interpretori socio-integratori,* care dau oamenilor capacitatea de a se localiza în mediul social concret; d) *interpretori selfinterogatori,* care permit oamenilor să iasă din situația particulară (din realii în care trăiesc şi care sunt doar secvențe ale existenței lor) şi să mediteze asupra situației omului în lume, la posibilitatea fiinţării sale, la sensurile ce se pot da fiinţării sale în cosmos, biosferă sau societate; e) *interpretori interogativi de tip conceptual,* prin intermediul cărora oamenii devin capabili să interogheze (să cerceteze) existența în sine (manifestările ei abiotice, biotice şi sociale).

Din aceste aserțiuni, rezultă că oamenii ființează în organizații, dar capacitatea lor de a procesa informație nu se reduce la cea a interpretorilor specializați social. Ca urmare, oamenii şi orice organizație emit semnale în mediul lor extern care influențează în mare măsură atât obiectivele şi activitățile, cât şi modalitățile de structurare. Semnalele emise decurg din faptul că organizația este *expresia unor procese* inevitabil eterogene şi din faptul că ea este *sursă de procese informaționale.*

Când organizația se manifestă ca expresie a unor procese, se poate constata că *semnalele emise în mediu sunt rezultatul funcționalității acesteia*. Semnalele conțin informații relevante despre starea de funcționare a organizației şi despre calitatea (măsura) realizării funcțiilor specifice, atât în fiecare moment în parte, cât şi în totalitatea timpului de existență a organizației; sunt semnalele emise de organizație, expresia manifestărilor din interiorul ei, a tensiunilor şi evoluțiilor interne.

Când analizăm organizația ca sursă de procese informaționale, constatăm că ea poate să îşi propună să emită *anumite semnale în mediu, cu scopul de a-l schimba şi modela*, de a-l face mai puțin ostil şi de a obține o anumită decizie de certitudine din partea mediului.

Semnalele emise de organizație nu se reduc însă la cele emise deliberat, ele cuprind îndeosebi informații implicite. De cele mai multe ori şi informațiile explicite cuprind mesaje implicite. Procesarea informațiilor în organizație este una complicată şi inevitabil netransparentă şi pentru că în emisia şi recepția semnalelor organizației sunt implicați oameni, iar ei funcționează ca expresii şi produse ale unor conexiuni între bioprocesori şi interpretori, în modalități care decurg din capacitatea lor de procesare a informațiilor[1].

Aşadar, oamenii, activi în organizații, nu sunt reductibili la interpretările profesionale, ei sunt rezultatul unor conexiuni dintre procesări bioinformaționale şi interpretări care se produc pe fondul şi prin intermediul unor procese de natură energetică, procese concretizate îndeosebi în acțiuni. „Omul este produsul şi expresia unor procese informațional - energetice de natură biotică şi socială”[2]. Aşadar, pentru a studia reprezentările şi imaginile produse de organizații, trebuie să luăm în considerare oamenii în ansamblul posibilităților lor informaționale.

Oamenii realizează procesări bioinformaționale în două modalități: *ca procesări expresive*, care exteriorizează, exprimă stări, reacții în anumite genuri de situații şi *ca procesări operaționale*, care orientează organismul în mediul exterior lui pentru satisfacerea anumitor nevoi proprii (nevoia de hrană, de adăpost etc.)[3] sau ale socio-organizărilor care-i înglobează funcțional.

Bioprocesările de tip expresiv sunt cele care fac posibile manifestările interpretative sub forma simbolizărilor. Astfel, procesarea simbolică funcționează deoarece bioprocesarea furnizează îndeosebi semnale-imagini, iar proprietățile imaginilor sunt cele care fac posibile simbolizările, ca prime modalități posibile de interpretări.

Simbolizarea este un proces generator de informații care se obiectivează sub forma unor simboluri, adică a unor semne ce exprimă un set de valențe interpretative. Ea nu operează cu semne pentru a desemna o anume interpretare, cum procedează interpretarea analitică, ea utilizează semne pentru a exprima valențe interpretative, fascicole de interpretări posibile în raport cu un procesor.

---

[1] Lucian Culda, *Procesualitatea socială,* Bucureşti, Editura Licorna, 1994, pp. 47, 49-61, 67-71.
[2] Lucian Culda, *Critica psihologiilor. Posibilii oamenilor în procesualitatea socială*, Bucureşti, Editura Licorna, 1995, p. 47.
[3] Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, p. 47.

Simbolizarea se constituie şi funcţionează efectiv în modalităţi ce decurg din experienţa oamenilor în comun în anumite spaţii geofizice, din posibilitatea lor de a interpreta şi din proprietăţile pe care viaţa în comun le induce organizărilor sociale.[1]

Pot face obiectul simbolizării şi, implicit, al comunicării simbolice informaţii oferite de bioprocesori despre stările lor (stări sufleteşti: bucurie, tristeţe, speranţe etc.); informaţii despre produse ale bioprocesorilor (codificări referitoare la culori, forme, obiecte, situaţii, acţiuni); informaţii despre oameni, produse de bioprocesori şi interpretori (starea de sănătate sau boală, comportare morală sau imorală, curaj sau laşitate etc.); informaţii despre aspecte ale fiinţării furnizate de bioprocesori şi supuse interpretărilor, îndeosebi informaţii relevante pentru viaţa oamenilor (moartea, viaţa, evoluţii geo-climatice etc.); aspecte care se referă la relaţiile ce devin posibile între oameni ca urmare a proprietăţilor lor informaţionale (informaţiile ce se concretizează în evaluări: succes, înfrângere, prietenie, încredere etc.)[2].

Simbolizarea figurativă este prima modalitate de a comunica specifică oamenilor. Ea reuşeşte să facă din hominizi oameni în cadrul organizărilor sociale, să genereze statusuri şi roluri sociale şi condiţii favorabile apariţiei capacităţii analitice de procesare a informaţiei. Interpretarea analitică devine posibilă când procesarea simbolică produce simboluri din care se pot decupa „planuri de referinţă" cu privire la aspecte ce se pot operaţionaliza[3].

Procesarea analitică, prin care sunt posibile calculele, modelările, simulările de situaţii, proiecţia de acţiune, nu poate singură să satisfacă nevoile de procesare socială a informaţiei; ea este dependentă de cea simbolică. Realitatea fiind contradictorie nu poate fi exprimată în totalitatea ei analitic, de aceea este nevoie de „*puterea şi misiunea imaginilor de a dezvălui tot ce rămâne refractar conceptului*"[4].

În funcţie de natura semnelor utilizate în interpretări, se disting trei tipuri de interpretori: *interpretori figurativi* - cei care utilizează ca semne preponderent imagini; *interpretori verbali* - care utilizează ca semne grupuri de sunete articulate; *interpretori armonici* - cei care utilizează ca semne armonii sonore.

---

[1] Lucian Culda, *Critica psihologiilor. Posibilii oamenilor în procesualitatea socială*, p. 88.
[2] *Ibidem,* p. 91.
[3] *Ibidem*, p. 92.
[4] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 17.

Reprezentările capătă altă interpretare decât cea conturată în psihologii. Şi bioprocesorii şi interpretorii dispun de memorii în care reţin rezultate ale procesărilor realizate. În cazul interpretorilor, ca urmare a capacității de a realiza conştientizări, este legitimă distincția între procesări ce preced conştientizările şi cele care devin posibile folosind produse ale luărilor la cunoştință. Procesările ce preced şi fac posibile conştientizările sau pot fi explicitate rămân neconştientizate. Sunt numeroase indicii că unele dintre ele, memorate, devin interpretări-cadru pentru procesările ulterioare, le pot activa sau orienta, sunt implicate în direcționarea manifestărilor oamenilor. Astfel de interpretări-cadru ce rămân implicite în interpretori sunt numite *reprezentări* în modelul procesual-organic al omului. În acest cadru, imaginile oamenilor sunt interpretări-cadru derivate din reprezentări, care exprimă sintetic interpretări mai cuprinzătoare.

Dacă se face distincție între interpretorii figurativi, verbali şi armonici, se poate constata că omul poate să opereze cu cele trei tipuri de reprezentări. Reprezentarea, în concepția procesual-organică, poate fi o modalitate figurativă de procesare, uneori tradusă în cuvinte, dar poate fi şi expresia modalităților verbale şi armonice de procesare a informațiilor.

Este necesar să facem distincție între reprezentare, ca interpretare-cadru implicată în cadrul procesării figurative, verbale şi armonice şi modalitățile în care ele condiționează comportamentul oamenilor. Reprezentările pot să producă opinii, atitudini, convingeri, credințe, în ultimă instanță, acțiuni.

Aşadar, interpretăm reprezentările ca produse ale proceselor care preced conştientizările şi rămân netransparente. Omul procesează o reprezentare şi o exprimă figurativ (tablou, statuie, dar şi prin gesturi, mimică, modalitatea de a se îmbrăca etc.) şi muzical (compoziții muzicale etc.), dar el nu poate explica de ce o exprimă astfel, deoarece nu tot ce se procesează se şi conştientizează.

Şi distincția între cele cinci genuri de interpretori indică posibilitatea ca ei să se diferențieze. Este plauzibilă, aşadar, presupunerea că oamenii pot opera cu reprezentări biofuncționale, profesionale, socio-integratoare, selfinterogatoare şi interogatoare. Se obțin astfel repere pentru a face supoziții referitoare la conexiunile dintre reprezentările ce aparțin unui gen sau altul de interpretori.

Concepția procesual-organică distinge între existenți în sine şi interpretările ce li se dau, perceptibile ca existenți pentru noi. Ceea ce interogăm noi nu este obiectul în sine, ci „obiectul pentru noi", adică obiectul în sine în modalitatea în care îl putem recepta. Între obiectul în sine şi obiectul pentru noi se plasează *interpretarea-cadru:* acele interpretări care servesc ca sisteme de referință pentru producerea conştientizărilor. Interpretările-cadru pot fi atât construcții puțin elaborate, cât şi construcții care au rezultat din elaborări complexe[1].

Potrivit concepției procesual-organice, pentru a procesa informație interpretorii au nevoie de trei elemente: **criterii**, **reguli** şi **informație** procesată şi stocată în memorie folosind diverse semne-suport (figurative, verbale sau armonice-sonore*)*[2]. Criteriile şi regulile apar în condiții diferite, de aceea trebuie să distingem între **criterii şi reguli care se formează în interpretori** şi **rămân neexplicitate (implicite)** şi **criterii şi reguli** care apar **explicit** în teorii, doctrine, ideologii etc. Criteriile, regulile şi informația stocată devin **interpretări-cadru implicite sau explicite** pentru noile procesări. În raport cu aceste considerații, paradigma procesual-organică defineşte imaginea ca **interpretare-cadru implicită, acea interpretare-cadru care se formează de la sine, prin procesări care rămân neconştientizate şi care se exprimă sub forma opiniilor, atitudinilor, convingerilor, credințelor, mentalităților sau simbolurilor socio-culturale.**

Interpretările-cadru implicite sunt de natură *simbolică* sau *analitică* şi pot fi produse de interpretori figurativi, verbali şi armonici. Ca urmare, *imaginea este de natură simbolică sau analitică.*

Unele dintre simboluri devin *interpretări-cadru* ale unor comunități. Acestea funcționează ca imagini sociale în reglarea comportamentelor.

În producerea imaginii, funcționarea implicită a interpretorilor conexați cu *bioprocesorii este determinantă, pentru că bioprocesorii sunt implicați direct în blocarea sau activarea criteriilor care funcționează ca imagini*. În acest mecanism, bioprocesorii realizează procesarea informației din care rezultă reacții afective cu rol activ asupra interpretorilor şi interpretărilor produse de acestea.

[1] Lucian Culda, *Procesualitatea socială*, p. 33.
[2] *Ibidem*, p. 67.

Pentru nuanțarea conceptului de imagine în cadrul paradigmei procesual-organice mai sunt necesare precizările din *Caseta nr. 1.*

Caseta nr. 1

- când ne referim la existență o facem indirect, folosind reprezentări care constituie „*existența pentru noi*";
- realitatea este o secvență din existență, acea secvență care actualizează unul din posibilii secvenței anterioare;
- realitatea pentru noi este o reprezentare despre o secvență din existență pentru care noi deținem informații codificate de bioprocesorii şi interpretorii noştri, deci o reprezentare care este produsul şi expresia conexiunilor insuficient înțelese dintre bioprocesori şi interpretori, în care intervin şi interpretări-cadru (imagini) constituite anterior în modalități pe care nu le conştientizăm;
- reprezentarea constituindu-se prin folosirea unor imagini anterioare existente (stocate) în memorie, nu este simplă percepție, ci produsul şi expresia unor procesări complexe, doar parțial controlate prin operații deliberate;
- reprezentările stocate în memorie devin sistem de referință, devin realitate obiectivă pentru om, deci pot să funcționeze ca imagini, ca realități pentru procesorii de informație; datorită acestor procese, există imagini acceptate cu certitudine, dar şi imagini neacceptate;
- în măsura în care oamenii se situează într-un univers informațional care nu le permite să distingă între existență, realitate şi realii-pentru-ei, ei adoptă atitudini dogmatice, consideră realii-pentru-ei (imaginile lor despre realitate) ca fiind realitatea în sine;
- în procesualitatea socială apar presiuni asupra imaginilor care acționează în sensul schimbării lor;
- când un individ sau un grup şi-a modificat imaginile considerate ca realitate (sistemul de referință), îşi schimbă şi comportamentul, în măsura în care ele intervin în procesarea informațiilor.

În raport cu interpretarea dată imaginii, ca produs al procesorilor de informații specifici omului, *aceeaşi paradigmă defineşte imaginea socială a grupurilor sociale ca ansamblul criteriilor şi regulilor implicite, care se formează de-a lungul timpului de la sine, moştenite şi transmise prin tradiție şi cultură , modificate şi îmbogățite succesiv cu elemente noi, acceptate şi asimilate de grup, în funcție de context, în modalități ce nu pot fi transparente pentru oamenii implicați.*

Procesul de formare a imaginilor sociale relevă că între social şi individual se situează procesări neconştientizate[1]. Adeziunea individuală, deşi are investitură instituțională, de fapt socială, este de natură subiectivă. Deşi plasat într-un anume context ideologic, organizațional şi socio-cultural, care exercită presiuni asupra lui, subiectul îşi construieşte în mod singular viața afectivă. Interpretarea procesual-organică confirmă şi

[1] Lucian Culda, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială*, Bucureşti, Editura Licorna, 1989.

explică ipotezele din unele psihologii care susțin că imaginile oamenilor asupra societății sunt rezultatul interacțiunilor lor cu ideologicul, organizaționalul şi socio-culturalul, toate filtrate prin afectiv[1], prin ceea ce numim *bio-procesări.*

Imaginile sociale corespund, pe de o parte, substanței simbolice care intră în elaborarea lor şi, pe de alta, practicii care le generează. Imaginile formate în societăți în care ştiința, tehnica şi filosofia sunt prezente, sunt influențate de acestea, constituindu-se în prelungirea lor sau, de multe ori, în opoziție față de ele.

Imaginea socială poate fi o interpretare-cadru, valorizată social, față de care un subiect îşi dă adeziunea, deoarece este compatibilă cu caracteristicile procesorilor săi, o luare de poziție asupra unei probleme controversate a societății. De aceea, noțiunea de imagine socială poate să indice şi o reacție a indivizilor față de un obiect social sau de anumite evoluții sociale, aşa cum se pot ele anticipa. Din acest motiv, imaginii sociale, în legătură directă cu opinia, i se poate atribui o virtute predicativă căci, în funcție de imaginea pe care o au indivizii despre un obiect social, se deduce ce anume vor face[2].

Indivizii poartă în memorie un complex de imagini despre lume sub diferitele sale aspecte. Aceste imagini sunt construcții combinatorii, impregnate de context. În acelaşi timp, ele mențin actuale urmele trecutului, ocupă anumite spații în memoria noastră pentru a le proteja de dezordinea schimbării şi fortifică senzația de continuitate a mediului înconjurător, ca şi a experiențelor individuale şi colective[3]. În acest scop, ele pot fi amintite, resuscitate în spirit, în acelaşi mod în care rememorăm un eveniment sau evocăm un peisaj. În toate cazurile, ele operează o filtrare şi rezultă dintr-o filtrare a informațiilor posedate sau primite de către subiect în legătură cu satisfacția căutată sau cu coerența care îi este necesară[4].

Dacă o imagine socială este o interpretare-cadru, ea este şi „o pregătire pentru acțiune"; aceasta se întâmplă nu numai în măsura în care ea ghidează comportamentul, ci şi, mai ales, în măsura în care remodelează şi reconstituie elementele din mediul înconjurător în care trebuie să se desfăşoare comportamentul. Ea reuşeşte să dea un sens

---

[1] Adrian Neculau, *Prefață* la *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale,* Bucureşti, Editura Societatea Știință & Tehnică S.A., 1995, p. XXII.

[2] Serge Moscovici, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, Iaşi, Editura Universității „Al.I.Cuza", 1994, p. 34.

[3] *Ibidem*, p. 35.

[4] *Ibidem.*

comportamentului, să-l integreze într-o rețea de relații în care acesta este legat de obiectul său.

De fapt, imaginile sociale sunt precizate, studiate, gândite, în măsura în care exprimă poziția, ierarhia valorică a unei colectivități. Este vorba, în realitate, despre o parte din construcțiile simbolice elaborate şi obiectivizate de indivizi sau colectivități care, schimbându-şi punctele de vedere, tind să se influențeze sau să se modeleze reciproc.

Am arătat mai sus că noțiunea de imagine socială implică o legătură directă cu comportamentul, o anticipare a acțiunii viitoare. Mai mult, am în vedere grupurile sociale care acționează într-un anumit context social şi care au un comportament „aşteptat" în situațiile cu care se confruntă, în funcție de imaginea lor despre aceste situații[1].

Acest comportament „aşteptat" este rezultatul cunoştințelor acumulate în decursul vieții şi fixate în memorie, al experiențelor trăite, prejudecăților şi credințelor indivizilor şi grupurilor, derivate din normele şi principiile statornicite în societate. Acțiunea îndelungată a instituțiilor sociale, integrarea permanentă a grupurilor sociale în structurile şi relațiile existente determină un anumit mod de exprimare socială, bazat pe criterii şi reguli care, alături de zestrea naturală, formează *interpretarea-cadru* (imaginea socială) a grupului.

Şi în cazurile grupurilor sociale, *criteriile şi regulile sunt implicite şi explicite şi ele depind de nivelul intelectual, de cunoştințele acumulate, de gradul de cultură, de sistemul de valori şi convingeri, de tradiții etc.*

Este evident că funcția principală a imaginii sociale este selecția a ceea ce vine din interior şi din exterior. Interpretarea pe care Serge Moscovici o dă funcțiilor imaginii în procesarea socială a informațiilor confirmă caracterizarea imaginilor ca interpretări-cadru active în interpretori. Iată un text edificator: „Imaginile joacă rolul unui ecran selectiv destinat să primească noi mesaje şi ele comandă adesea percepția şi interpretarea acelora din mesaje care sunt ignorate în întregime, respinse sau refulate"[2].

În acest punct al analizei putem afirma că nu există imagine în sine, există imaginea unui anumit om despre un obiect social anume, formată în raport cu

[1] Thomas Sowell, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 1987, p. 3.
[2] Serge Moscovici, *op. cit*., p. 35.

caracteristicile procesorilor săi de informații, procesori care este plauzibil să fie condiționați de vârstă, sex, religie, apartenență/neapartenență la organizații, nivel de cultură, nivel de instrucție, ideologie, doctrină politică, strategie, obiective etc.

Imaginile şi reprezentările, considerate interpretări-cadru neexplicite, se manifestă şi se exprimă atât prin *atitudini,* cât şi prin *opinii,* prin interpretările date situațiilor concrete, ca şi prin evaluări şi decizii.

Acceptând interpretarea procesual-organică a posibilității implicării reprezentărilor şi imaginilor în procesarea informațiilor de către oameni, putem să ne pronunțăm asupra problematicii imaginilor sociale ale organizațiilor.

Astfel de imagini se constituie ca urmare a funcționării organizațiilor, în raport cu caracteristicile lor, dar şi cu caracteristicile procesorilor oamenilor ce se raportează la organizații. În funcție de poziția oamenilor în raport cu o anume organizație, putem distinge între imaginea despre organizație a oamenilor din interiorul ei, a oamenilor ce funcționează în organizații ce au relații de conlucrare cu organizația, a oamenilor situați în organizații concurente sau agresive în raport cu organizația dată.

O organizație generează, aşadar, în mod inerent, mai multe imagini care sunt rezultante ale unora dintre informațiile pe care le generează (produce), dar şi ale procesorilor ce le receptează, ale capacităților de procesare a informațiilor care se raportează la organizație.

4.2. Auto-imaginea (imaginea de sine)

Imaginile despre propria ființare care se constituie la indivizi sau în interiorul comunităților umane capătă semnificații deosebite atât pentru funcționarea entității sociale respective cât şi pentru relațiile ei cu mediul social extern.

Imaginile despre sine (sinele perceput în forma sa colectivă) sunt componente ale conştiinței de sine şi presupun comparații, reveniri la sine, îmbogățire prin imaginea despre altul şi prin elementele imaginii noastre din perspectiva altuia[1]. Orice imagine despre sine este rezultatul a numeroase interpretări realizate de-a lungul istoriei şi îndreptate spre interiorul comunităților umane, dar şi spre exteriorul lor. Ea are caracter

[1] Luminița Mihaela Iacob, *Etnoimaginea - obiect de studiu interdisciplinar,* în „Revista de psihologie", 1997,33, nr. 2, p. 161.

stratificat şi se cristalizează în funcţie de cunoaşterea, acceptarea şi interiorizarea normelor, valorilor şi culturii diferitelor etnii, de influenţa potenţialului educativ al popoarelor asupra membrilor săi, de respectul şi loialitatea membrilor diferitelor popoare şi naţiuni faţă de trecutul, prezentul şi viitorul acestora.

Imaginea de sine nu este, însă, omogenă. Se poate vorbi despre mai multe autoimagini care sunt condiţionate de caracteristicile interpretărilor de informaţii şi, de cele mai multe ori, ele sunt produse ale evaluării unor realităţi particulare, în funcţie de poziţia organizărilor sociale în cadrul popoarelor şi naţiunilor. Presiunile pe care le exercită autoimaginile asupra comunităţilor umane rezultă din performanţele membrilor acestora, din modul cum ei răspund multiplelor provocări ale mediului social şi natural în care trăiesc. Trebuie subliniat că autoimaginile comunităţilor umane pot deveni *imagini-reper* performante dacă sunt susţinute şi validate de realitatea obiectivă.

4.3. Imaginile despre popoare şi naţiuni care se constituie la alte popoare şi naţiuni

Imaginile despre popoare şi naţiuni care se constituie la alte popoare şi naţiuni joacă un rol deosebit de important în viaţa internaţională de-a lungul istoriei umane. Aceste imagini impregnează fluxurile informaţionale mondiale formând un adevărat portret-robot[1] (portret-imagine) al fiecărei comunităţi umane, care conţine aprecierile comune şi aprecierile unilaterale, uneori contradictorii, ale actorilor sociali.

Imaginile formate la alte popoare şi naţiuni despre un anumit popor sau naţiune au o determinare obiectivă, temporală şi spaţială, fiind sub incidenţa cadrului natural, economic, social, politic, cultural al unei societăţi. Se constată mai ales influenţa importantă pe care o joacă factorul politic. Astfel, cercetări desfăşurate în acest domeniu demonstrează că imaginile sociale ale popoarelor şi naţiunilor „sunt o condensare a istoriei raporturilor internaţionale”[2], sunt „mai puţin o reprezentare, contrar a ceea ce pare termenul să indice, cât o judecată”[3].

Imaginile sociale despre popoare şi naţiuni cuprind elemente manifeste, dar neconştientizate, alături de elemente manifeste dar conştientizate sau false conştientizări

[1] Dan. A. Lăzărescu, *op. cit*., *loc.cit.*, p. 56.
[2] I. Kohn, *Le probleme du caractére national,* în „Ethnopsychologie”, 1974, nr. 2-3, p. 200.
[3] R. Bastide, *Psychologie des peuples et relations interethniques* în „Revue de psychologie des peuples”, 1969, nr. 4, p. 351.

(în lipsa obiectului real) şi reflectă determinaţiile obiective ale popoarelor şi naţiunilor: teritoriale, economice, sociale, politice, spirituale. Ele vor cuprinde, deci, reprezentări referitoare la cadrul natural de viaţă al comunităţilor sociale respective, la baza economică, instituţii, forme de conducere şi exercitare a puterii, la relaţiile sociale, relaţiile cu vecinii, la trecutul istoric etc.[1]

Din perspectiva celor prezentate, apare clar că imaginile sociale ale unui popor sau unei naţiuni cuprind şi particularităţile „psihice" proprii oamenilor ca membri ai acelei naţiuni şi că aceste imagini sunt influenţate direct de existenţa socială, pe care o influenţează la rândul lor: „Când vorbim de scheme imagologice − exprimă M. Steins −, este important să ţinem cont totdeauna de faptul că acestea nu vin pe lume ca nou-născuţi, instruiţi fără a fi învăţat nimic, ci că ideile se elaborează trecând prin experienţe şi întâlniri personale, atinse de moştenirea trecutului, modificate pe parcursul actualizării, revăzute adesea de sus până jos"[2].

Importanţa imaginilor care se constituie la alte popoare şi naţiuni despre un anumit popor şi o anumită naţiune, mai ales imaginile popoarelor şi naţiunilor puternice, este dată de presiunile pe care ele le pot exercita în plan politic, economic, cultural, de securitate etc. prin influenţarea deciziilor statelor în domeniile invocate şi, ca urmare, prin impunerea unor relaţii de cooperare, colaborare, competiţie sau confruntare cu poporul sau naţiunea respectivă. Unele popoare sau naţiuni, mai ales cele puternice, pot acţiona pentru a-şi impune imaginea lor centrelor de putere, organismelor internaţionale, opiniei publice prin acţiuni directe sau prin acţiuni indirecte: acţiuni diplomatice, acţiuni de lobby, prin dezbateri publice (concilii, seminarii, conferinţe, congrese internaţionale etc.), prin acţiuni ale unor firme specializate în domeniul imaginii şi relaţiilor publice etc.

Vom încheia arătând că, atunci când membrii unui popor sau a unei naţiuni intră în contact cu realităţi ce aprţin altor naţiuni ,ei au „un sentiment difuz de superioritate"[3] pentru că orgoliul naţional „/.../ este o trăsătură comună mai tuturor popoarelor. Aproape nu e neam să nu se creadă superior vecinilor săi"[4]. Fiecare popor şi naţiune ar trebui, însă

[1] Luminiţa Mihaela Iacob, *op. cit.,* p. 159.
[2] M. Steins, *L'image de l'Allemagne en France,* în „Ethnopsychologie", 1971, nr. 4, p. 373.
[3] Grigore Georgiu, *Etnocentrismul şi paradoxul diversităţii culturilor*, în „Societate şi cultură", 1991, nr. 4, p. 27.
[4] Claude Levi-Strauss, *Rasă şi istorie,* în *Rasismul în faţa ştiinţei*, Bucureşti, Editura Politică, 1982, p. 9.

- spunem noi -, să respecte un principiu care, deşi cunoscut şi stipulat în declaraţii oficiale şi tratate, este sistematic încălcat: „*dreptul fiecărui popor are ca limită dreptul celorlalte*”[1].

4.4. Imaginile sociale despre popoare şi naţiuni care se constituie la organizaţiile regionale şi globale

Imaginile sociale despre popoare şi naţiuni care se constituie la organizaţiile regionale şi globale au jucat şi joacă un rol deosebit de important de-a lungul istoriei şi în perioada actuală. Imaginile sociale la aceste niveluri sunt deosebit de importante pentru dezvoltarea relaţiilor în plan regional şi global, pentru locul şi rolul jucat de popoare şi naţiuni în viaţa economică, politică şi culturală internaţională. Acest lucru devine evident dacă acceptăm că organismele suprastatale regionale şi globale pot fi nu numai centre de putere politică, economică şi militară la aceste niveluri, ci şi *centre de cristalizare a imaginii statelor.* Ele sunt reprezentative pe plan continental şi mondial, reglementează, deţin şi ocupă un mare segment de difuzare al canalelor de comunicare transnaţională, formează şi orientează opinia publică mondială şi furnizează o mare parte din liderii de opinie.

Imaginile sociale despre un stat sau o naţiune ale organizaţiilor cu vocaţie regională sau globală nu se cristalizează doar în interiorul lor; ele sunt şi rezultante ale imaginilor care se vehiculează în mediile de proveniență a membrilor acestor organisme. De aceea, sunt importante imaginile statului (statelor) care domină din punct de vedere politic, economic şi al securităţii organizaţiile internaţionale; ele au, de cele mai multe ori, o importanţă decisivă în modelarea deciziilor pe care instanţele internaţionale le iau faţă de un popor sau o naţiune. Imaginile sociale despre poporul sau naţiunea respectivă în mediile internaţionale sunt mai importante, uneori, decât datele reale. Instanţele de decizie internaţionale, cercurile de afaceri şi băncile etc. îşi definesc atitudinea faţă de realităţile unui popor sau unei naţiuni „în funcţie de reprezentarea pe care o au despre aceste realităţi ... Stările reale sunt percepute şi evaluate prin intermediul imaginilor care joacă rolul de reper al deciziilor”[2].

---

[1] D.D. Roşca, *Temeiurile filosofice ale ideii naţionale,* în *Studii şi eseuri filosofice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, p. 200.

[2] Grigore Georgiu, *Războiul imaginilor etnocentriste,* în „Societate şi cultură”, 1992, nr. 6, p. 23.

4.5. Conceptul de mentalitate

Mentalitatea se constituie dintr-un ansamblu de opinii, prejudecăți şi credințe, care influențează gândirea indivizilor, a grupurilor umane, a popoarelor şi națiunilor. Între elementele constitutive ale mentalității există raporturi logice şi raporturi afective[1]. Raporturile logice decurg din relațiile de generare şi determinare, iar raporturile afective din procesele conştiente şi inconştiente care apar în mentalul colectiv impregnat de credințe, prejudecăți şi opinii care acaparează, subjugă şi orientează grupuri restrânse sau mari de oameni.

Fernand Braudel arată că mentalitatea este rodul moştenirii îndepărtate, al temerilor, al credințelor, al unei nelinişti străvechi, aproape inconştiente, este adevăratul rezultat al unei imense contaminări ai cărei germeni sunt pierduți în trecut şi transmişi de-a lungul unor întregi generații de oameni[2].

Din perspectivă istorică, zona principală de introspecție a mentalității o reprezintă mentalul colectiv, dar nu mai puțin importantă este şi investigarea mentalului individual, atunci când este vorba de personalități care, prin poziția lor, au influențat, uneori în mod specific, devenirea istorică a propriei societăți[3].

Vom încheia considerațiile despre mentalitate arătând cele afirmate de Nicolae Iorga încă din anul 1937: „Orice se întâmplă într-o societate omenească vine din starea ei de spirit, din felul cum este alcătuirea ei sufletească în acel moment /…/ Astfel ea are ceva sufleteşte permanent, care-i dă caracterul, care-i stabileşte valoarea, care-i face mândria sau o îndreaptă spre pieire /…/; acest fond nu poate fi biruit. El e zestrea, el e darul, el e nenorocirea şi el e osânda. Acoperit un moment, înşelat sau înspăimântat, el îşi revine şi domină şi mai departe, fiindcă el vine din tot ceea ce a suferit şi a câştigat, din tot ce primeşte din mediul ei, din tot ce şi-a agonisit societatea”[4].

Mentalitatea este tratată pe larg în Tema nr. 4: *Mentalităţile colective şi imaginile sociale.*

---

[1] *Dicționar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 139, s.v. *mentalitate.*

[2] Fernand Braudel *Gramatica civilizațiilor*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995, p.55.

[3] Iolanda Tighiliu, *Societate şi mentalitate în Țara Românească şi Moldova. Secolele XV-XVII*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 5.

[4] Nicolae Iorga, *Cum se creează o stare de spirit*, în A. Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985, p. 190.

4.6. Simbolurile

Natura umană determină atitudinea oamenilor față de lucruri. Oamenii disting între lucruri care există în sine şi lucruri care reprezintă altceva decât sunt ele însele. Unul şi acelaşi obiect poate fi privit ca lucru în sine sau ca altceva, adică drept simbol. Lucrurile care reprezintă altceva fac acest lucru prin materia lor propriu-zisă, prin forma şi arhitectura lor şi prin funcțiile pe care le au de la natură. De exemplu, avionul personal este un mijloc aerian de transport, însă, în acelaşi timp, este un simbol al bunăstării şi al stratificării sociale accentuate.

Calitatea specific umană de a vedea altceva dincolo de lucruri este responsabilă de crearea simbolurilor. Această calitate a oamenilor a dus de-a lungul timpului istoric la credința că în spatele a ceea ce există este ceva mai profund, mai adevărat şi mai misterios[1]. Este plauzibil să afirmăm că acest tip de credință apare datorită faptului că realitatea pentru om este, de fapt, un complex de imagini pe care individul le consideră drept realitate. Ca urmare, concluzionăm că există o tendință înrădăcinată în mentalul colectiv de a vedea ceva mai profund în afara lucrurilor, iar această tendință s-a transformat treptat şi s-a materializat în mituri şi în elemente de cultură populară.

Simbolul este o relație stabilită de voința unor persoane necunoscute, fiind o creație colectivă. El este definit drept „obiect, imagine sau entitate grafică care desemnează sau exprimă altceva decât ceea ce este el. Legătura dintre simbol şi semnificația lui se stabileşte pe baza unor convenții, având un caracter circumstanțial, fiind valabilă fie pentru grupuri mai restrânse de oameni, fie pentru perioade mai scurte de timp”[2]. Decodificarea simbolurilor presupune cunoaşterea convențiilor care au stat la baza constituirii lor.

Sistemul de simboluri al unei societăți este subordonat unor nevoi spirituale specific umane: de eternizare a memoriei unor evenimente, de idealizare şi sacralizare, de autoperfecționare, de autodelimitare şi autoafirmare, de comunicare şi de cunoaştere[3].

Carol Gustav Jung relevă că la baza oricărui simbol se află, întotdeauna, un arhetip, astfel că simbolul nu este altceva decât veşmântul sub care arhetipul, structură a

[1] Carmen Diaconescu, *Simbolică politică,* Bucureşti, Editura S.N.S.P.A., 1996, passim.
[2] *Dicționar de psihologie socială,* Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 224, s.v. *arhetip*.
[3] *Ibidem,* p. 225.

inconştientului, devine perceptibil, fie conştiinţei individuale, fie colectivităţii, prin intermediul miturilor. Simbolul, aşadar, asigură medierea între conştient şi inconştient şi stabileşte o relaţie între ceea ce este ascuns şi ceea ce este manifest. Jung pune deci în relaţie arhetipul cu simbolul[1].

Simbolurile şi rolul lor social vor fi tratate pe larg în cadrul Temei nr. 3: *Universul simbolic, univers specific uman*.

4.7. Arhetipul

Arhetipurile în concepţia lui C.G. Jung sunt prototipuri de ansambluri simbolice atât de adânc gravate în inconştient încât constituie un fel de structură, numită de psihanalistul elveţian engrame[2]. Arhetipul constituie o imagine cu caracter prezumtiv, arhaic, specifică inconştientului colectiv al popoarelor, anistorică şi care sintetizează experienţele originale ale umanităţii[3].

Doctrina psihanalistică a lui Jung numeşte arhetip imaginea primordială care este „comună cel puţin unor întregi popoare sau epoci istorice”[4]. Această imagine arhetipală se exprimă prin motivele mitologice principale, care sunt probabil comune tuturor raselor şi tuturor timpurilor, constituind „o formă tipică fundamentală a unei anume trăiri sufleteşti, continuu repetate”[5].

Arhetipurile rezidă în sufletul omenesc ca modele performante, ordonate şi ordonatoare. Ele se manifestă ca structuri psihice aproape universale, înnăscute sau moştenite, ca un fel de conştiinţă colectivă. „Umanitatea posedă în comun aceste structuri constante şi nu imaginile aparente care pot varia în funcţie de epocă, etnie sau individ. Din diversitatea imaginilor ivite în naraţiuni − recitate sau mimate − se poate desluşi un acelaşi ansamblu de relaţii, precum şi o structură unică”[6].

Concepţia lui S. Freud este mai restrictivă decât definiţia dată de Jung arhetipurilor. Freud denumeşte aceste structuri psihice aproape universale, drept fantasme originale care ar fi structuri fantasmatice tipice (viaţa intrauterină, scenariu originar,

---

[1] Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului. Antologie. Psihologia individuală şi socială*, Bucureşti, Editura Anima, 1994, p. 227.
[2] Jean Chevalier, Alain Gherbrant, *Dictionar de simboluri*, 1, Bucureşti, Editura Artemis, 1994, p. 26.
[3] *Dicţionar de filozofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 44, s.v. *arhetip*.
[4] C.G.Jung, *Tipuri psihologice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 477.
[5] *Ibidem,* p.478.
[6] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 27.

castrare, seducție), socotite de psihaniliză drept organizatoarele vieții fantasmatice, oricare vor fi fost experiențele personale ale subiecților. Universalitatea acestor fantasme își află explicația în faptul că ele ar constitui un patrimoniu transmis filogenetic[1].

Vom încheia afirmând împreună cu Chevalier şi Gheerbrant că, deşi unele imagini pot fi reduse la arhetipuri, nu trebuie să omitem faptul că ele variază în funcție de individ, care îşi trăieşte viața lui. De asemenea, nu trebuie neglijată realitatea complexă, căutând cu orice preț imaginile tipice arhetipale. „Reducția, datorită căreia se ajunge, prin analiză, la elementul fundamental şi care are tendința de a proiecta rezultatele pe plan universal, trebuie să fie secundată de o integrare de ordin sintetic vizând individualizarea. Simbolul arhetipal leagă universalul de individual”[2].

4.8. Stereotipurile

Stereotipurile sau stereotipiile sunt imagini simplificatoare, uniform fixate şi apriori oricărei judecăți profunde şi obiective asupra grupului sau a unor persoane, ori procese sociale. Acestea pot fi autostereotipii, când se referă la propria persoană, şi aleostereotipii, când se referă la un grup sau la alte persoane[3].

Analiza stereotipilor evidențiază faptul că ele exprimă imagini anchilozate, temeri în legătură cu realizarea unor lucruri şi fenomene, cu speranțele investite, cu aşteptările indivizilor şi grupurilor sociale față de situații sociale ori alte grupuri sau alți indivizi[4]. Stereotipurile sunt favorizate de fenomenul inerției, carecteristic percepției sociale a indivizilor, de subestimarea caracteristicilor reale ale faptelor indivizilor sau grupurilor, de generalizarea manifestărilor grupurilor şi indivizilor după aspecte particulare, nesemnificative, fixate în imagini apriori simplificatoare, de înlocuirea cunoaşterii veridice a realității cu imagini şablonizate şi clişee arbitrare[5].

Walter Lippman, „inventatorul” noțiunii de stereotip, relevă că „noi suntem determinați să funcționăm pe baza unor imagini din mintea noastră, a unor generalizări abuzive, a unor pierderi de memorie”[6]. Datorită faptului că mediul este foarte complex,

---

[1] *Ibidem,* p. 26.
[2] *Ibidem,* p. 27.
[3] *Dicționar de psihologie socială,* București, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 232.
[4] *Ibidem*, p. 233.
[5] *Ibidem.*
[6] Richard Y. Bourhis, Jaques - Philippe Leyens (coordonare), *Stereotipuri, discriminare şi relații intergrupuri,* Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 101.

perceperea lui nu se poate face decât printr-o selecție foarte severă; se poate atribui un sens acțiunilor celuilalt, vorbelor lui şi, în general, tututror datelor pe care le desprindem din comportamentul lui. De fapt, indivizii care îl evaluează pe celălalt asociază în memorie conținuturile stereotipe şi etichetele categoriale[1].

Noțiunea de stereotip le evocă pe cele de prejudecată şi descriminare. Ea conduce la ideea de generalizare şi de eroare de judecată, cu consecințe nedorite pe plan profesional. Pericolul este cu atât mai mare cu cât stereotipurile îşi exetcită influența fără ştirea celui ce „evaluează" şi ne etichetează, limitând astfel posibilitățile de prevenire şi remediere[2].

Este interesant, în acest sens, cum Mihail Sadoveanu în Baltagul formulează, printr-o legendă arhicunoscută, caracterizări de factură „stereotipă" ale unor neamuri pe care românii le „cunoşteau". Prin povestirea lui Nechifor Lipan, marele clasic relatează că:

„Domnul Dumnezeu după ce a alcătuit lumea, a pus rânduială şi semn fiecărui neam.

Pe țigan l-a învățat să cânte cu cetera şi neamțului i-a dat şurubul.

Dintre jidovi, a chemat pe Moise şi i-a poruncit: tu să scrii o lege; şi când a veni vremea, să pui pe farisei să răstignească pe fiul meu cel prea iubit Iisus; şi după aceea să îndurați mult necaz şi prigonire; iar pentru aceasta eu am să las să curgă spre voi banii ca apele.

A chemat pe ungur cu degetul şi i-a ales, din câte avea pe lângă sine, jucării: Iaca, dumitale îți dau botfori şi pinteni şi răşină să-ți faci sfârcuri la musteți; să fii fudul şi să-ți placă petrecerile cu soții.

S-a înfățişat şi turcul: Tu să fii prost; dar să ai putere asupra altora cu sabia.

Sârbului i-a pus în mână sapa.

Pe rus l-a învrednicit să fie cel mai bețiv dintre toți şi să se dovedească bun cerşetor şi cântăreț la iarmaroace.

A poftit pe boieri şi domni la ciubuc şi cafea: măriilor voastre vii dat să trăiți în desmierdare, răutate şi ticăloşie; pentru care să faceți bine să puneți a mi se zidi biserici şi mănăstiri"[3].

Mihail Sadoveanunu nu îi uită nici pe cei din neamul său. Prin vocea aceluiaşi povestitor el continuă legenda:

„La urmă au venit şi muntenii şi-au îngenuncheat la scaunul Împărăției. Domnul Dumnezeu s-a uitat la ei cu milă:

− Dar voi, năcăjiților de ce ați întârziat?

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem,* p. 97.
[3] Mihail Sadoveanu, *Baltagul,* Bucureşti, Editura Ion Creangă, 1987, p. 21.

− Am întârziat Preaslăvite, căci suntem cu oile şi cu asinii. Umblăm domol; suim potecile…şi coborâm prăpăstii. Aşa ostenim zi şi noapte; tăcere şi dau zvon numai tălăncile. Iar aşezările nevestelor şi pruncilor ne sunt la locuri strâmte între stânci de piatră. Asupra noastră fulgeră, trăzneşte şi bat puhoaiele. Am dori stăpâniri largi, câmpuri cu holde şi ape line.

− Apoi aţi venit cei din urmă, zice Domnul cu părere de rău. Dragi îmi sunteţi, dar n-am ce vă face. Rămâneţi cu ce aveţi. Nu vă mai pot da într-adaos decât o inimă uşoară ca să vă bucuraţi cu al vostru. Să vă pară toate bune; să vie la voi cel cu cetera şi cel cu băutura; şi să aveţi muieri frumoase şi iubeţe"[1].

4.9. Mitul

Conceptele de mit şi mitologie au apărut încă din antichitatea greco-romană, cele de categoria cugetării mitice şi sistem de mituri abia în epoca modernă, iar categoriile şi terminologia adecvată ştiinţei miturilor este în proces de precizare şi în secolul nostru[2].

Mitul este definit de pe poziţii teoretice diferite; se înregistrează aproximativ 50 de definiţii ale acestui concept-cheie al oricărei mitologii generale. Romulus Vulcănescu împarte definiţiile mitului în trei grupe relativ distincte: a) *definiţii heteronomiste*, ce ţin de ştinţele umaniste care au folosit mitul în scopuri auxiliare; b) *definiţii autonomiste,* ce ţin de enunţurile independente ale mitologiei; c) şi *definiţii interdisciplinariste*, ce ţin de focalizarea interdependentă a sistemului de ştiinţe social-istorice asupra mitului.

Autorul mai sus menţionat afirmă că definiţia care domină, în ansamblul definiţiilor date mitului, este cea elaborată de cercetători încadraţi în Şcoala din Frankfurt. Ei afirmă că „Mitul este o expresie profundă şi de neînlocuit a acelei Weltbild (concepţie asupra lumii - n.t.), a aceleiaşi imagini a lumii care susţine − ca structură internă − o întreagă cultură şi evoluţia sa istorică. În acest sens, mitul este autonom, aşa cum este autonomă ştiinţa miturilor faţă de alte ştiinţe referitoare la om. Autonom este mitul în înţelesul cel mai literar şi mai simplu al cuvântului /…/ Mitul este formă originară cu care spiritul unei culturi se defineşte pe sine, este expresia directă, chiar dacă nu unică, a aceleaşi viziuni despre lume şi despre existenţă ce caracterizează în mod unitar şi de neconfundat o cultură"[3].

Mircea Eliade susţine că este „greu să se dea mitului o definiţie acceptată de toţi savanţii şi care să fie în acelaşi timp accesibilă nespecialiştilor", pentru că este imposibil

[1] *Ibidem,* p. 21-22.
[2] Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Bucureşti, EAR, 1987, p. 14.
[3] *Ibidem*, p. 25.

ca „o singură definiție să fie susceptibilă să îmbrățișeze toate tipurile şi toate funcțiunile mitului, în toate societățile arhaice şi tradiționale”[1]. El defineşte mitul ca „povestea unei faceri”, a unei „geneze”, a unui „început”, care relatează istoria sacră a unor ființe supranaturale care au creat totul; de aceea mitul exprimă un „model exemplar al tuturor acțiunilor omeneşti”[2]. Mircea Eliade concluzionează că, în civilizațiile primitive, mitul „exprimă, scoate în relief şi codifică credințele; salvgardează şi impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale şi oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om”[3]. Claude Levi-Strauss defineşte mitul ca produsul imaginației creatoare a omului primitiv, a cărui *gândire sălbatică* îşi construieşte modele logice de evaluare şi de integrare prin cunoaştere în viața naturii. Din această perspectivă, mitul poate fi considerat „revelator al sentimentelor fundamentale ale unei societăți; tentativă de explicare a fenomenelor misterioase (astronomice, meteorologice etc.); reflectare a structurilor sociale, raporturilor sociale, emanând sentimentele refulate sau arhetipurile primitive”[4]. Gilbert Durand foloseşte termenul „mit” în sensul cel mai general, introducând în sfera acestei noțiuni *tot ceea ce este jalonat pe de o parte de statismul simbolurilor, pe de altă parte de verificările arheologice*[5]. Termenul „mit” implică, în acest sens, şi „mitul propriu-zis, adică povestea care legitimează cutare sau cutare credință religioasă sau magică, legenda şi somațiile ei explicative, basmul popular sau povestirea romanescă”[6]. Orice mit, în această accepțiune, indică sensul final al tuturor marilor mituri: este o „căutare a timpului pierdut şi, mai cu seamă, efort comprehensiv de împăcare cu un timp eufemizat şi cu moartea biruită sau transmutată în aventură paradisiacă”[7]. În acelaşi timp, sensul particular al mitului „nu face decât să ne trimită la semnificația imaginarului în general”[8].

[1] Mircea Eliade, *Aspectele mitului*, Bucureşti, EAR, 1977, p. 5, 6.
[2] *Ibidem,* p. 15.
[3] *Ibidem*.
[4] Claude Levi- Strauss, *Antropologie structurală,* Bucureşti, EAR, 1978, p. 246-278
[5] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 343
[6] *Ibidem*
[7] *Ibidem,* p. 359
[8] *Ibidem*

La alți autori[1], miturile apar ca nişte scenarii ale arhetipurilor, prezentând scheme şi simboluri sau compoziții de ansamblu: epopei, narațiuni, geneze, cosmogonii, teogonii, gigantomanii, care vădesc începutul unui proces de raționalizare. Mitul este asemuit unui teatru simbolic unde se desfăşoară luptele interioare şi exterioare date de om în drumul care-l duce la evoluție şi la cucerirea propriei personalități.

Mitul ne dă posibilitatea descoperirii unor tipuri de relații constante, structuri dinamice însufleţite de simboluri al căror dinamism se poate îndrepta în două direcții opuse: a) *structuri schizomorfe,* în cadrul cărora se realizează identificarea cu zei sau eroi imaginari, ce poate duce la un fel de alienare a omului; şi b) *structuri izomorfe, omogenizatoare*, care reflectă integrarea valorilor simbolice, exprimate prin structurile imaginarului. Primul tip de structuri tind să prefacă subiectul într-un ins cu totul asemănător „*celuilalt*" − obiectul imaginii −, să-l identifice cu lumea imaginară, separându-l de cea reală. Al doilea tip de structuri favorizează dezvoltarea armonioasă a omului, incită subiectul să devină el însuşi, renunțând la alienarea pe care o reprezintă identificarea cu un erou mitologic[2].

Concepte-cheie

- Imagine socială;
- Concepție procesual-organică
- Auto-imagine / imagine de sine;
- Mentalitate;
- Simbol;
- Arhetip;
- Stereotip;
- Mit.

Întrebări şi probleme

1. Care sunt valențele explicative ale modelului psiholingvistic al comunicării ?
2. Care sunt raporturile care se stabilesc între imagine şi autoimagine ?
3. În ce constă specificul interpretării conceptului de imagologie de către teoriile fenomenologice şi teoria procesual organică ?
4. Cum se raportează oamenii la eroii mitici din perspectiva structurilor schizomorfe ? Dar din perspectiva structurilor izomorfe ?
5. Enumerați cinci simboluri arhetipale caracteristice poporului român .

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, *op. cit*., p. 27; Mircea Eliade*, Traité d'histoire des religions,* Paris, 1964, p. 345

[2] Jean Chevalier, Alain Gheerbrand, *op. cit.,* p. 28.

Tema 2

UNIVERSUL SIMBOLIC - UNIVERS SPECIFIC UMAN

Omul - ființă simbolică • Conceptul de simbol • Interpretarea simbolurilor • Funcțiile simbolurilor • Clasificarea simbolurilor • Simboluri religioase • Simboluri politice

1. OMUL – FIINȚĂ SIMBOLICĂ

Dacă urmărim progresul uman în gândire şi experiență, constatăm că omul nu mai înfruntă realitatea în mod nemijlocit, față în față, pentru că „această realitate fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului”[1]. Considerând că gândirea şi comportamentul simbolic sunt printre cele mai caracteristice trăsături ale vieții umane şi că întregul progres al culturii umane se bazează pe aceste condiții, putem afirma că omul trăieşte într-o lume de simboluri. Însă, credem că ar fi mai nimerit să afirmăm că o lume de simboluri trăieşte în om, constatând faptul că omul „s-a închis în aşa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice sau rituri religioase încât el nu poate vedea sau cunoaşte nimic decât prin interpunerea acestui mediu artificial”[2].

În acestă situație, care este aceeaşi în sfera teoretică şi în cea practică, omul „trăieşte mai curând în mijlocul unor emoții imaginare, în speranțe şi temeri, în iluzii şi deziluzii, în fanteziile şi visurile sale”[3]. Un citat semnificativ din opera lui Epictet, reprodus de Cassirer, reflectă sugestiv dimensiunea simbolică a ființei umane: „Ceea ce îl tulbură şi îl nelinişteşte pe om nu sunt lucrurile, ci opiniile şi închipuirile despre lucruri”[4].

Definiția clasică a omului ca **animal rațional**, deşi nu şi-a pierdut încă forța, este incompletă. Rațiunea este un termen nepotrivit pentru a înțelege formele vieții culturale a

[1] Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 43.
[2] *Ibidem*, p. 43-44.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

omului în toată bogăția şi varietatea lor, datorită faptului că toate aceste forme sunt forme simbolice. „De aceea, în locul definirii omului ca animal rațional - afirma Cassirer -, ar trebui să-l definim ca **animal simbolicum**. Prin aceasta putem desemna diferența lui specifică şi putem înțelege noua cale deschisă omului - *calea spre civilizați*e”[1].

Impregnarea vieții interioare şi exterioare a omului cu simboluri este posibilă datorită faptului că ființele umane au capacitatea de a imagina, iar „**A avea imaginație** (s.n.) înseamnă a te bucura de o bogăție interioară, de un flux neîntrerupt şi spontan de imagini”[2].

Imaginația este, în acelaşi timp, rezultatul întâlnirii omului cu lumea şi expresia definirii şi a constituirii realităților lor. Prin urmare, imaginația implică o recurgere la înțelegerea simbolică pentru că simbolul se defineşte ca îmbinarea unei componente spațiale localizate şi a unui simț legat de profunzimile cele mai secrete ale ființei umane, adică de o componentă antropologică pur semantică, nonspecifică şi nonlocalizată[3]. Lucru posibil dacă avem în vedere că „Această latură a omului, esențială şi imprescriptibilă, care se numeşte **imaginație**, este îmbinată de simbolism şi continuă să trăiască din mituri şi din teologii arhaice”[4].

Vom concluziona, afirmând împreună cu Ernst Cassirer, că simbolurile, constituite în ansambluri, cu un anumit grad de coerență, dar şi cu un aspect contradictoriu, conțin referiri la principalele componente ale domeniului de referință al omului. Argumentul principal fiind raportul omului cu lumea sa, faptul că el „nu mai trăieşte într-un univers pur fizic, el trăieşte într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta şi religia sunt părți ale acestui univers. Ele sunt firele care țes rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane”[5].

---

[1] *Ibidem*, p. 45.
[2] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 25.
[3] Lucien Sfez, *Dictionaire critique de la comunications*, I, Paris, PUF, 1986, p. 11-14.
[4] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 25.
[5] Ernst Cassirer, *op. cit*., p. 43.

2. CONCEPTUL DE SIMBOL

Simbolul a fost definit în prima temă, de aceea nu vom repeta cele arătate acolo. Vom trata însă conceptul de simbol adăugând noi elemente.

Există o tendință profund înrădăcinată în psihologia umană de a vedea ceva mai profund în afara lucrurilor, iar această tendință s-a tradus într-o activitate culturală productivă responsabilă de apariția simbolurilor, miturilor şi elementelor de cultură populară.

Simbolul este o relație stabilită în timpul istoric, în condiții şi colectivități specifice. Această relație este triadică, dezvăluind trei elemente importante: a) **un obiect desemnat**, acel altceva pe care îl reprezintă simbolul şi care este denumit prin următorii termeni: referent, reprezentat, semnificat, simbolizat; b) **mijlocul prin care se face desemnarea**, exprimat prin: reprezentant, simbolizant, semnificant; el este ceva, cel din definiție, de aceea, în mod incorect este numit mijlocul drept simbol; c) **conştiința interpretativă** (cineva, cel pentru care există relația); acest cineva este întotdeauna omul, ca subiect individual, sau oamenii, ca subiect colectiv; conştiința interpretativă este desemnată de termenul interpretant.

Obiectul desemnat poate fi orice intră în sfera de interes a omului: elemente ale naturii, stări de spirit, relații şi raporturi sociale etc. În relația simbolică se presupune că obiectul desemnat este deja cunoscut, iar simbolul reliefează anumite calități sau aduce informații noi despre acesta. Obiectul desemnat poate fi singular sau multiplu. În cazul când este multiplu, el funcționează ca obiect complex. De exemplu, drapelul unui stat, ca drapel național, reprezintă unitate şi multiplicitate în acelaşi timp.

Mijloacele prin care se face desemnarea sunt deosebit de variate: cuvinte, gesturi, obiecte etc. Ele joacă un rol important în viața simbolurilor şi chiar în clasificarea acestora. Pornind de la principiul mijlocului de desemnare, simbolurile pot fi: simboluri discursive şi simboluri prezentative.

Simbolurile discursive au ca mijloace de desemnare cuvintele şi construcțiile lingvistice în care sunt utilizate. Acest tip de simboluri sunt limitate ca semnificație prin dependența de cuvânt.

Simbolurile prezentative, nelingvistice (fotografii, portrete, obiecte), nu construiesc simbolizatul din părți, ci prezintă întregul în mod simultan. Ele nu construiesc generalitatea, se adresează nemijlocit intuiției şi simțurilor noastre iar, în acest caz, imaginea este valorificată prin capacitatea ei de a prezenta obiectul integral şi simultan, în toate părțile sale componente.

Cele două tipuri de simboluri sunt complementare; ambele sunt specific umane şi necesare în comunicare. O comunicare strict discursivă este imposibilă într-o comunitate umană. Orice încercare de traducere în cuvinte a unui gest va fi întotdeauna incompletă. De aceea, aceste două tipuri de simboluri sunt ireductibile unul la celălalt dar, în acelaşi timp, complementare în interpretarea sensurilor pe care le degajă. Afirmația este plauzibilă dacă avem în vedere că simbolul seamănă cu ceea ce simbolizează, „el nu se limitează să reprezinte într-un mod cu totul convențional şi arbitrar realitatea simbolizată, ci o încarnează, ea trăieşte în el”[1].

Conceptul de simbol este folosit cu diferite sensuri, de aceea se impune să distingem între imaginea simbolică şi ceilalți termeni cu care este adesea confundat: emblema, atributul, alegoria, metafora, analogia, simptomul, parabola, apologul.

Emblema este definită drept „o figură vizibilă, adoptată în mod convențional pentru a reprezenta o idee, o entitate fizică sau morală; drapelul este emblema patriei, laurul cea a gloriei”[2].

Atributul constituie „un fapt sau o imagine care serveşte drept semn distinctiv unui anumit personaj, unei colectivități, unei figuri istorice sau legendare: aripile sunt atributul unei societăți de navigație aeriană; roata cel a unei companii feroviare, măciuca atributul lui Hercule, balanța cel al justiției”[3].

Alegoria este definită ca „o reprezentare sub formă umană (cazul cel mai des întâlnit), animală sau vegetală a unei fapte de pomină, a unei situații , virtuți sau a unei ființe abstracte. O femeie înaripată este alegoria victoriei, cornul abundenței - alegoria prosperității”[4].

---

[1] André Vergez , Denis Huisman, *Curs de filozofie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 109.

[2] Jean Chevalier, Alain Geerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, Bucureşti, Editura Artemis, 1994, p. 22.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

Metafora implică şi „dezvoltă o comparație între două ființe sau două situații: elocința este un noian de vorbe”[1].

Analogia reflectă „un raport între două ființe sau două noțiuni esențial diferite, dar asemănătoare dintr-un anumit punct de vedere; mânia lui Dumnezeu, de exemplu, nu are decât un raport analogic cu mânia omului”[2].

Simptomul reprezintă „o modificare în aspectul sau felul de a funcționa al unui anumit ansamblu care poate da la iveală o perturbare sau chiar o stare conflictuală; sindromul este totalitatea simptomelor care caracterizează o situație evolutivă, anunțând un viitor mai mult sau mai puțin determinat în timp”[3].

Parabola, în general „este o povestire al cărei sens, deşi de sine stătător, este menită să sugereze, dincolo de semnificația ei evidentă, o lecție de morală, ca de pildă parabola seminței biblice care poate cădea pe un pământ prielnic sau nu”[4].

Apologul este definit ca „o fabulă didactică, ficțiunea unui moralist, destinată să transmită o anumită învățătură, descriind o situație imaginară”[5].

Toate aceste forme figurative se deosebesc de simbol pentru că ele sunt semne şi, ca atare, nu depăşesc nivelul semnificației. Ele sunt doar mijloace de comunicare pe planul cunoaşterii imaginative sau intelectuale, de aceea rolul lor este de a oglindi, „dar nu şi cel de a depăşi cadrul reprezentărilor”[6]. Față de aceste semne figurative, şi față de semn în general, simbolul este total diferit. În timp ce semnul reprezintă „o convenție arbitrară în cadrul căreia semnificantul şi semnificatul (obiect sau subiect) rămân străini unul față de altul”[7], simbolul „presupune omogenitatea semnificantului şi a semnificatului, în sensul unui dinamism organizator”[8].

În concluzie, simbolul nu este un simplu semn, el reprezintă mult mai mult, pentru că „ne duce dincolo de semnificație, decurgând din interpretare, condiționată la rândul ei de anumite predispoziții. Simbolul este încărcat cu afectivitate şi dinamism. Reprezintă,

[1] *Ibidem*, p. 23.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.

într-un anumit mod, învăluind în acelaşi timp; făureşte, dezmembrând. Simbolul acționează asupra structurilor mentale”[1].

3. INTERPRETAREA SIMBOLURILOR

Interpretarea simbolurilor este în atenția a numeroase discipline: istoria civilizațiilor şi religiilor, lingvistica, antropologia culturală, critica de artă, psihologia, medicina. De fapt, se constată că toate ştiințele care studiază omul, sub diferitele lui aspecte, se întâlnesc în activitatea lor de cercetare cu anumite simboluri, fiind astfel obligate să-şi conjuge eforturile pentru descifrarea şi interpretarea acestora.

Mircea Eliade a evidențiat de nenumărate ori importanța unei hermeneutici[2] valide pentru conservarea, redescoperirea şi potențarea sensurilor fundamentale ale simbolurilor. „Problema centrală şi cea mai dificilă rămâne, evident, interpretarea. În principiu, chestiunea validității unei hermeneutici se poate ridica oricând. Prin multiple confruntări de informații, cu ajutorul unor aserțiuni clare (texte, rituri, monumente istorice) şi al aluziilor pe jumătate învăluite, putem demonstra la obiect ce «vrea să spună» un simbol sau altul /…/ Validitatea simbolului ca formă de cunoaştere nu depinde însă de puterea de înțelegere a unui individ sau a altuia. Texte şi monumente simbolice dovedesc din plin că, cel puțin pentru anumiți membri ai unei societăți arhaice, simbolismul «Centrului» este transparent în întregul lui; restul societății se mulțumea «să participe» la simbolism. De altfel, sunt dificil de precizat limitele unei astfel de participări: ea variază în funcție de un număr nedeterminat de factori. Tot ce putem spune este că actualizarea unui simbol nu este mecanică: ea se află în relație cu tensiunile şi cu alternanțele vieții sociale, în ultimă instanță cu ritmurile cosmice”[3].

Interpretarea simbolurilor este actul de punere în relație a mijlocului cu obiectul, de către conştiința interpretativă. În interpretare este foarte importantă transparența simbolurilor. Această transparență are implicații importante în relația dintre conştiința

[1] *Ibidem,* p. 25.

[2] Hermeneutica: metodă de interpretare a oricăror texte şi simboluri cu înțeles ermetic, ascuns, obscur, în scopul clarificării integrale a textului şi descoperirii tuturor sensurilor lui primordiale. Există două hermeneutici: a) hermeneutica sacră, consacrată exclusiv ariei religioase şi reconstituirii valorilor intacte ale revelației incluse în scripturi şi b) hermeneutica profană, care se dedică decodificării înțelesurilor simbolice ale operelor din domeniul culturii. (Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală,* București, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1989, p. 221-222; s.v. *hermeneutică*).

[3] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 30-31.

interpretativă şi mijlocul prin care este desemnat simbolul. Ca urmare, un univers de simboluri poate fi netransparent pentru o conştiinţă interpretativă, cu deosebire în cazul în care nu există nici o legătură între universul cultural al conştiinţei interpretative şi universul cultural în care funcţionează simbolurile respective.

Acelaşi simbol va avea culori şi sensuri diferite în funcţie de indivizi, popoare, etnii, epoci istorice sau chiar climatul unor perioade. Lucrul este plauzibil dacă avem în vedere că „simbolul este strâns legat de psihologia colectivă /…/ că simbolul se scaldă într-un mediu social chiar dacă s-a ivit într-o conştiinţă individuală”[1]. Mai mult decât atât, putem afirma, împreună cu Mircea Eliade, că ansamblurile de „*simboluri nu sunt /.../ descoperiri spontane ale omului /.../, ci creaţii ale unui complex cultural bine delimitat, elaborat şi vehiculat de anumite comunităţi umane*”[2].

Interpretarea ştiinţifică a simbolurilor va depinde de progresul general al ştiinţelor şi, mai ales, de cel înregistrat de ansamblul ştiinţelor socio-umane. În aşteptarea dezvoltării acestor ştiinţe, trebuie să remarcăm, însă, că diferitele interpretări, posibile astăzi, cu privire la numeroase simboluri au anumite puncte de convergenţă. Se constată totuşi, că sensul lor fundamental nu este întotdeauna acelaşi, el variază în funcţie de ariile culturale, în funcţie de indivizi şi societăţi, precum şi de situaţia acestora la un moment dat. „Iată de ce interpretarea simbolului − afirmă Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant − trebuie să se inspire nu numai din reprezentarea lui, ci şi din dinamica acestuia, cufundându-l în mediul său cultural şi determinându-i rolul *hic et nunc*”[3].

Este sugestivă afirmaţia lui Henri Corbin, citat de Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant, referitoare la descifrarea simbolurilor: „niciodată nu se va putea afirma că a fost EXPLICAT o dată pentru totdeauna, întrucât trebuie descifrat, iarăşi şi iarăşi, întocmai ca o partitură muzicală care cere să fie interpretată mereu în alt mod”[4]. Vom încheia concluzionând că interpretarea veridică a simbolurilor este posibilă, însă, se dovedeşte a fi destul de dificilă. Dificultatea survine din faptul că simbolul „nu este numai universal, ci şi extrem de variabil /…/ Un autentic simbol uman este caracterizat

[1] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 47.
[2] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 41.
[3] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 21.
[4] *Ibidem*, p. 22.

nu prin uniformitate, ci prin versatilitate. El nu este rigid sau inflexibil, ci mobil”[1]. Mai mult, lucrurile se complică progresiv, datorită altor caracteristici ale simbolului: „nu are nici o existență reală ca parte a lumii fizice; el are o «semnificație»“[2].

4. FUNCȚIILE SIMBOLURILOR

Simbolurile revelează cele mai profunde aspecte ale realității. Ele „nu sunt creații arbitrare ale psihicului; ele răspund unei necesități şi îndeplinesc o funcție: dezvăluirea celor mai secrete modalități ale ființei”[3]. Deşi această funcție se exercită global, prin dinamismul şi diversitatea manifestărilor ei, vom aduce în prim-planul analizei acele aspecte care pun în lumină numeroasele ei fațete. Ca urmare, fiecare aspect al funcției globale va fi tratat ca o funcție de-sine-stătătoare.

Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant relevă următoarele funcții ale simbolurilor: funcția exploratorie, funcția de substitut, funcția de mediere, funcția de forță unificatoare, funcția pedagogică şi terapeutică, funcția de socializare, funcția de rezonanță, funcția transcendentă, funcția de transformator al energiei psihice[4].

Funcția exploratorie. Funcția exploratorie a simbolurilor ține de extinderea câmpului conştiinței într-un domeniu unde măsura exactă nu poate fi folosită, iar investigația presupune anumite riscuri. În această situație, simbolul permite sesizarea unor situații pe care rațiunea nu le poate defini. „Dacă spiritul recurge la imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor − afirmă Mircea Eliade − , o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu şi, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte /…/. Aşadar, adevărată este imaginea ca atare, imaginea ca fascicol de semnificații, iar nu doar una singură dintre semnificațiile ei sau unul singur dintre numeroasele ei planuri de referință”[5].

După cum afirmă şi Jung alături de Mircea Eliade, gândirea simbolică nu află nimic ireductibil în calea ei. Ea poate oricând inventa o relație şi descoperi un sens. Astfel, simbolul face posibilă libera circulație prin toate straturile realului. „Tocmai

[1] Ernst Cassirer, *op. cit*., p. 58-59.
[2] *Ibidem*, p. 85.
[3] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 15.
[4] Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 39-48.
[5] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 19.

fiindcă numeroase lucruri se situează dincolo de înțelegera noastră - spune Jung - recurgem mereu la termeni simbolici pentru a înfățișa concepte pe care nu le putem nici defini, nici înțelege pe de-a întregul /…/"[1].

Funcția de substitut. Funcția de substitut face din simbol mijlocul destinat să permită intrarea în conştient, sub o formă camuflată, a unor anumite încărcături semantice sau afective. „Simbolul se substituie, în mod figurativ, răspunsului, soluției cerute de o întrebare, de rezolvarea unei situații conflictuale, sau satisfacerii unei dorințe rămase în suspensie în incoştient"[2].

Funcția de mediere. Funcția de mediere conferă simbolului rolul de liant al unor elemente care țin de mediul intern, spiritual al omului şi de mediul său extern: natural şi social. Astfel, simbolul „alcătuieşte punți, reuneşte elemente separate, leagă cerul de pământ, materia de spirit, natura de cultură, realul de vis, inconştientul de conştiință"[3].

Mircea Eliade relevă forța simbolurilor, afirmând puterea lor expresivă. Simbolurile spun despre realitate totdeauna mai mult decât ar putea-o face cuvintele subiectului care a trăit această realitate. Dacă este vorba despre o realitate mult dorită (nostalgia realității), atunci imaginile simbolice au rolul de a uni: „Asemenea imagini îi apropie totuşi pe oameni cu mai mult efect şi mai autentic decât limbajul analitic. De fapt, dacă există o solidaritate totală a speciei umane, ea nu poate fi resimțită şi «transpusă în act» decât la nivelul imaginilor"[4].

Funcția de forță unificatoare. Funcția de forță unificatoare a simbolului este potențată de funcția de mediere. Prin mediere se realizează şi desăvârşeşte unirea. Simbolurile fundamentale unifică axele existenței umane, condensează întreaga experiență a omului (religioasă, cosmică, socială, psihică); pun în lumină unitatea fundamentală a celor trei planuri ale existenței (inferior, terestru, celest); realizează unitatea omului cu lumea, plasându-l pe acesta într-o imensă rețea de relații şi excluzând sentimentul de singurătate a omului în univers[5].

---

[1] C.G. Jung, *L'homme et ses symboles*, Paris, 1964, p. 20-21.
[2] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 41.
[3] *Ibidem*, p. 42.
[4] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 21.
[5] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 43.

Funcția pedagogică. Funcția pedagogică, terapeutică a simbolului se afirmă pe linia unui anumit antropocentrism. Omul simte, datorită simbolului, că se identifică cu o forță supra-individuală, că nu este doar o biată ființă rătăcită în vastul ansamblu al mediului înconjurător.

Este uşor de imaginat rolul pedagogic al simbolurilor. Viața omului nu ar avea sens fără simboluri. Într-o lume lipsită de simboluri omul s-ar sufoca. Dispariția simbolurilor ar provoca imediat moartea spirituală a omului. Dimpotrivă, apelul la simboluri desființează frontierele ridicate de aparențe şi face posibilă pătrunderea adevărurilor ultime: „adevărurile cele mai înalte, imposibil de comunicat ori transmis prin orice alt mijloc, devin comunicabile sau transmisibile până la un anumit punct atunci când sunt, dacă se poate spune aşa, încorporate în simboluri care, fără îndoială, le vor disimula pentru mulți, dar care le vor manifesta în toată strălucirea ochilor celor ce ştiu să vadă”[1].

Simbolurile au un rol hotărâtor în formarea copilului şi a adultului, ele reprezentând un mijloc adecvat de dezvoltare a imaginației creatoare şi a simțului invizibilului. Mai mult decât atât, trebuie arătat că „viața omului modern freamătă de mituri pe jumătate uitate, de hierofanii decăzute, de simboluri dezafectate. Desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conținutul vieții sale spirituale, nu i-a sfărâmat însă matricele imaginației: un întreg deşeu mitologic dăinuie în zonele slab puse controlului”[2].

Funcția de socializare. Funcția de socializare plasează simbolul în rândul factorilor care determină inserția în realitate. El pune individul în legătură cu mediul social specific, drept consecință a faptului că fiecare grup social şi fiecare epocă îşi are simbolurile sale. Simbolurile exprimă identitatea de sine şi perenitatea valorilor. Ca urmare, „O epocă fără simboluri este o epocă defunctă; o societate lipsită de simboluri înseamnă o societate lipsită de viață; o civilizație care şi-a pierdut simbolurile a intrat în agonie; nu-şi va mai avea locul decât în istorie”[3].

---

[1] René Guénon, *Simboluri ale ştiinței sacre*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 17.
[2] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 17.
[3] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 45

Universalitatea simbolului ține de accesibilitatea lui virtuală pentru orice ființă omenească, întrucât mesajul nu este transmis prin mijlocirea unei limbi vorbite sau scrise. „Fiind universal, simbolul are capacitatea de a ne introduce simultan atât în inima individului, cât şi în cea a grupului social. Cine a ajuns să înțeleagă în profunzime simbolurile folosite de o persoană, sau de un popor, cunoaşte cu adevărat persoana sau poporul respectiv”[1].

Funcția de rezonanță. Funcția de rezonanță a simbolurilor implică ecoul pe care îl au acestea în conştiința individuală sau colectivă. Astfel, trebuie deosebite simbolurile vii de cele moarte. Simbolurile sunt vii dacă ele declanşează în ființa omului o puternică rezonanță şi sunt moarte dacă ele nu mai reprezintă în mentalul individual şi colectiv decât obiecte exterioare, limitate la semnificațiile lor obiective. Simbolurile moarte aparțin doar filosofiei, literaturii şi istoriei.

Vitalitatea şi perenitatea simbolurilor „depind atât de atitudinea luată de conştiință, cât şi de datele furnizate de inconştient, presupunând ca atare o anumită participare la mister, precum şi o anumită cosubstanțialitate cu invizibilul”[2].

Funcția transcendentă. Funcția transcendentă[3] a simbolului are drept conținut armonizarea contrariilor. Ea face posibilă armonizarea exigențelor care diferă de la individ la individ şi de la o comunitate la alta. De asemenea, exploatând proprietatea simbolurilor de a stabili legături între forțe antagoniste, ea face posibilă depăşirea opozițiilor, deschizând, în consecință, calea spre progresul conştiinței.

Funcția de transformator al energiei psihice. Funcția de transformator al energiei psihice conferă simbolului un rol decisiv: înscrierea lui în întreaga mişcare evolutivă a omului, depăşind astfel rolul de mijloc pentru îmbogățirea cunoştințelor şi de stimulator al unui interes de ordin estetic. Simbolul transformă energia inconştientă în energie necesară omului pentru a-şi struni viața psihică. „Energia inconştientă − scrie G. Adler − inasimilabilă sub formă de simptome neurotice, se transformă într-o energie care

[1] *Ibidem*, p. 46
[2] *Ibidem*, p. 46-47
[3] Termenul „transcendent”, stabilit de Jung, este luat în sensul de trecere de la o atitudine la alta (*Ibidem*, p. 47-48)

va putea fi integrată în comportamentul conştient, datorită simbolului, provenit fie din vis, fie din oricare altă manifestare a inconştientului”[1].

5. CLASIFICAREA SIMBOLURILOR

Au fost mai multe încercări de clasificare sistematică a simbolurilor, însă nici una dintre ele nu este pe deplin satisfăcătoare. Polivalența simbolurilor se opune clasificării lor riguroase, demonstrând insuficiența oricărui demers de acest fel. Din multitudinea încercărilor, noi ne vom referi doar la câteva, care ni se par mai semnificative.

Mircea Eliade distinge între **simbolurile uraniene** (ființe cereşti, zei ai furtunii, culte solare, mistică lunară, epifanii acvatice etc.) şi **simbolurile chtoniene** (pietre, pământ, femeie, fecunditate etc.), la care se adaugă simbolurile **spațiu şi timp**, precum şi **dinamica veşnicei întoarceri**[2].

Sigmund Freud stabileşte drept criteriu pentru clasificarea simbolurilor un termen din psihanaliză: **plăcerea**. Constituind axa în jurul căreia se articulează simbolurile, plăcerea le focalizează pe acestea la nivel oral, anal sau sexual, sub presiunea unui libido cenzurat şi refulat.[3]

C.G.Jung nu a realizat o clasificare metodică a simbolurilor. El a stabilit mai multe principii de clasificare, în funcție de cerințele impuse de cercetările sale în domeniul psihanalizei: mecanismele introvertirii şi extrovertirii cărora le corespund simbolurile conştientului, inconştientului, gândirii, senzației, intuiției; funcțiile psihologice fundamentale care coagulează majoritatea simbolurilor ce impregnează mai ales latura inconştientă a activității omului etc.[4]

G. Durand distinge două categorii de simboluri, stabilind drept criterii **regimul diurn** şi **regimul nocturn** al imaginii. În regimul diurn el include: **simbolurile teriomorfe** (bestiarul, arhetipul căpcăunului); **simbolurile nictomorfe** (tenebre, simbolul apei triste, femeia fatală, păianjenul şi plasa); **simbolurile catamorfe** (frica, căderea, eufemismul cărnii, pântecele digestiv şi pântecele sexual); **simbolurile ascensionale** (sceptrul, spada, scara permanentă, muntele sacru, aripa şi angelismul, îngerul, pasărea,

[1] *Ibidem*, p. 48
[2] *Ibidem*, p. 49
[3] Sigmund Freud, *Opere,* I, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991, p. 300-307
[4] C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 361-431

arcaşul, săgeata, arcul, suveranul, războinicul, legiuitorul); **simbolurile spectaculare** (lumină şi soare, albul, auriul şi azurul, coroana, ochiul şi verbul); **simbolurile diairetice** (armele războinicului, botezuri şi purificări, ca „arme" spirituale şi rituale, focul purificator).

Regimul nocturn cuprinde, prin absorbție în interiorul lui, următoarele simboluri: **simbolurile inversării** (simbolurile eufemismului, încetineala viscerală, pântecele sexual, pântecele digestiv, încastrarea, dedublarea, noaptea, culoarea nopții, muzica nopții, Marea Mamă Acvatică, Marea Mamă Telurică); **simbolurile intimității** (mormântul şi odihna, locuința şi cupa, alimente şi substanțe: migdala, laptele, mierea, vinul cosmic, aurul alimentar); **simbolurile ciclice** (ciclul lunar, calendarul, triada sacră, androginul, satana, ciclul vegetal, inițierea, mutilarea inițiatică, jertfa, orgia, Haosul, Potopul, melcul, crisalida, scarabeul, broasca, şarpele falic, tehnologia ciclului, roata, jugul şi carul)[1].

Mulți cercetători vorbesc de simboluri cosmogonice, metafizice, etice religioase, psihologice, tehnologice, eroice. Aceste aspecte invocate (religia, eroismul, psihicul etc.) „se regăsesc simultan în majoritatea simbolurilor cu structură formată din **straturi suprapuse** /…/ şi a căror funcție este tocmai aceea de a lega mai multe planuri, neputând servi drept criterii pentru o clasificare, întrucât indică doar nivelul de interpretare posibilă"[2].

6. SIMBOLURILE RELIGIOASE

Mircea Eliade priveşte fenomenologia mitului ca act, inseparabil de religie, al spiritului omenesc, examinând mitul din interiorul lui şi constatând „contopirea totală în gândirea omului primitiv sau arhaic, a misticului cu realul"[3]. Simbioza între mit şi religie a evoluat în sensul asimilării mitului în doctrinele şi practicile credințelor religioase, constatându-se astăzi că „orice formă religioasă îşi asumă responsabilitatea mistică şi teologică a miturilor aferente, pe care şi le-a încorporat ca materie tradițională şi le-a

[1] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului,* Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, passim.
[2] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit*., p. 52
[3] Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală,* Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1989, p. 164

codificat într-un sistem propriu de dogme, de principii odată ce responsabilitatea reîntâlnirii cu formele arhetipale, de tradiție tabuală sau mitică, în exercițiul ritual de cult”[1].

Putem constata deci că principalele simboluri religioase îşi au izvorul în mitologie şi în forme tabuale tradiționale, ele păstrându-şi într-o măsură foarte mică semnificația originară. Trecând în religie, mitul, cu întregul sau ansamblul de simboluri, „şi-a pierdut identitatea, încetând să mai fie ce a fost în logica sa, în timpul şi în universul său”[2]. Sarcinile sale au fost preluate de noile exerciții ale spiritului în care, cât mai supraviețuieşte, „are de îndeplinit roluri secundare”[3].

Religiile folosesc mitul ca suport pentru cadrul narativ a sensurilor lor, ca argument pentru orientarea doctrinelor lor specifice şi, de aceea, ele valorifică simbolurile mitice, devenite religioase în practicile rituale şi de cult.

Jacques Le Goff, în două din importantele sale lucrări[4], afirmă că este destul să gândească cineva la etimologia cuvântului *„simbol”* pentru a înțelege rolul gândirii simbolice în teologie, literatură, artă şi în utilajul mental al oamenilor. Simbolul este o referință la o unitate pierdută, el reuneşte şi cheamă o realitate superioară şi ascunsă.

Simbolismul - afirmă Le Goff - este o constantă hierofanie[5], căci lumea ascunsă este lumea sacră, iar gândirea simbolică nu ar fi decât forma prelucrată, decantată, adusă la nivelul învățaților, a gândirii magice. Simbolismul medieval începe la nivelul cuvintelor, actul numirii este totodată şi explicare şi luare în stăpânire a lucrurilor şi realităților.

Marele rezervor de simboluri religioase este natura. Minerale, vegetale, animale, toate sunt simbolice. Sardonixul roşu îl simbolizează pe Hristos vărsându-şi sângele pe cruce; ciorchinele de strugure reprezintă chipul lui Hristos care şi-a dat sângele pentru omenire; Fecioara Maria este simbolizată prin măslin, crin, mărgăritar, trandafiri albi şi roşii.

---

[1] Gheorghe Vlăduțescu, *Prefață* la Victor Kernbach, *op. cit*., p. 5

[2] *Idem*, *Postfață* la V. Kernbach, *op.cit*., p. 662

[3] *Ibidem*

[4] Jacques Le Golf, *Civilizația Occidentului* medieval, Bucureşti, Editura Meridiane, 1982, passim.; Idem, *Pentru un alt Ev Mediu*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, passim

[5] Hierofanie: fenomene şi acțiuni sacre care s-ar constitui dincolo de legile lumii obiective fără să depindă de acestea într-un fel oarecare (*Dicționar de filozofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 679, s.v. *hierofanie*); în sens larg, prin hierofanie se înțelege manifestarea a ceea ce este sfânt.

Simbolismul medieval şi-a găsit un vast câmp de aplicație în ceremonialurile liturgice creştine şi, mai întâi, în însăşi interpretarea arhitecturii religioase. De exemplu, biserica rotundă este o imagine simplă simbolică a perfecțiunii circulare, iar planul în cruce al acesteia reprezintă nu numai un simbol al crucificării lui Hristos, ci mai degrabă forma de quadratum, întemeiată pe pătrat, figură care desemnează cele patru puncte cardinale ce rezumă universul.

Printre formele cele mai importante ale simbolismului medieval, simbolismul numerelor a jucat un rol capital. Structură a gândirii, el a fost unul din principiile diriguitoare ale arhitecturii. Frumusețea rezultă din proporția obținută cu ajutorul numerelor, din armonie − care este de origine divină şi care impune muzica drept ştiință a numerelor. A cunoaşte muzica înseamnă a cunoaşte ordinea în toate lucrurile. Şi arta, care este o imitare a naturii şi a creației, trebuie să ia numărul ca îndreptar.

Crucea este un simbol religios esențial în creştinism şi, în acelaşi timp, reprezintă un important obiect de cult. Se pare că forma cea mai veche a crucii este un simbol al focului, iar ca simbol solar crucea reproduce cele patru raze fundamentale. Simbolul creştin al crucii s-a dezvoltat din evenimentul tradițional al răstignirii lui Iisus Hristos. Acest simbol se îmbogățeşte continuu şi capătă în creştinism sensul de sacrificiu, după sacrificiul arhetipal făcut de Hristos pentru salvarea omenirii. În doctrina oficială, crucea creştină include dublul simbol al misterului morții ca o cale spre înviere şi a revelației lui Dumnezeu - Tatăl, adică a dragostei, prezenței şi armoniei atributelor lui Dumnezeu[1].

Simbolurile rituale şi de cult, întâlnite în numeroase religii, sunt obiectele amorfe sau imaginile sculptate, zugrăvite, înfățişate pe orice cale de reprezentare plastică închipuind divinități. Aceste simboluri nu sunt adorate în sine, ci prin zeul sau principiul sacru pe care îl evocă; simbolurile nu sunt decât simulacrul divinității pe care o fac vizibilă, deci accesibilă senzorial credincioşilor. În toate formele lor − de la statuetă, până la imaginile simbolice (icoanele creştine) − simbolurile sunt împuterniciri ale zeității reprezentate, a cărei forță o încorporează producând în numele zeității şi cu puterea acestei, acte magice. Exemplul edificator: icoanele magice din superstiția creştină[2].

[1] Victor Kernbach, *op. cit*., p. 123-124
[2] *Ibidem*, p. 240

O altă formă a simbolurilor religioase, deosebit de sugestivă şi specifică, este reprezentarea totemică. Totemismul este un sistem de religie rudimentară care operează cu reprezentări ce simbolizează strămoşii tribali, imaginați sub formă de animale, păsări, insecte, plante sau obiecte, ca eroi anteriori clanului sau tribului.

În secolul al XX-lea, mai este răspândit la tributile australiene, unde există chiar rituri totemice, compuse din recitări, invocații, gestică şi mimică rituală, totul după scenarii orale fixe.

Un totem este în acelaşi timp tabu, animalele totemice neputând fi vândute sau ucise, nici vătămate. Dacă un totem este simbolizat de o vietate comestibilă, uciderea lui e permisă numai o dată pe an, în cadrul sărbătorii cultuale[1].

Vom concluziona, împreună cu René Guénon, arătând că simbolismul este mijlocul ideal pentru transmiterea adevărurilor de ordin superior, religioase şi metafizice. Această caracteristică a simbolismului derivă din relația complexă ce se stabileşte între simbol şi natura umană: „simbolismul ne apare în mod special adaptat exigențelor naturii umane − afirmă René Guénon −, care nu este o natură pur intelectuală, ci are nevoie de o bază sensibilă pentru a se înălța spre sferele superioare”[2]. În felul acesta, forma simbolică îl ajută pe om să înțeleagă adevărul pe care îl reprezintă, conform propriilor posibilități intelectuale.

Simbolismul nu se reduce, însă, la latura lui umană, el trebuie considerat şi sub aspectul divin. Dacă admitem că „simbolul îşi are fundamentul în natura însăşi a ființelor şi lucrurilor, că se află în perfectă conformitate cu legile acestei naturi, şi dacă ne gândim că legile naturale nu sunt în fapt decât o expresie, ca un fel de exteriorizare, a Voinței divine, acest fapt nu ne permite oare să afirmăm că simbolismul este de origine «non umană» /…/, că principiul său îşi are obârşia în ceva mai înalt şi dincolo de umanitate?”[3].

[1] *Ibidem*, p. 598
[2] René Guénon, *Simboluri ale ştiinței sacre*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 16
[3] *Ibidem*, p. 17

7. SIMBOLURILE POLITICE

Viața politică este dominată de simboluri şi se bazează în mod esențial pe convingeri. Machiavelli afirmă că „*Politica este arta de a-i face pe oameni să creadă*”[1], iar Lucien Sfez, dezvoltând această idee, evidențiază relația dintre politică, simbol şi legitimitate: „Politica nu e în mod specific o chestiune de interese, pentru că atunci s-ar numi economie. Politica e o chestiune de simbol, căci e o chestiune de legitimitate, adică de credințe şi memorii validate. Dacă se admite că viața în societate e formată din raporturi inegalitare cu dominanți şi dominați, conducători şi conduşi, această situație nu poate fi menținută doar prin intermediul forței nude, ci principalul element, cel mai eficace şi mai puțin costisitor, căci emerge memoriile şi intimitatea popoarelor, este simbolica politică”[2].

Modul de dominație cu care operează clasa politică se înscrie, potrivit sociologului francez P. Bordieu, în sfera unei „violențe simbolice”, grație căreia sistemul social se reproduce în toate structurile sale, sociologul francez înțelegând prin puterea violenței simbolice „toate puterile care reuşesc să impună ca legitime semnificații vehiculate în societate, disimulând raportul de forță care le fundamentează”[3].

Simbolurile politice ne orientează în privința schimbărilor în atitudini şi sentimente, în ceea ce oamenii cred şi concep. În jurul simbolurilor politice se realizează coeziunea unei societăți, pentru că ele sunt cele ce trezesc şi alimentează reacțiile emoționale globale. Şi acest lucru este posibil, pentru că atunci când „oamenii consideră o situație ca reală, ea devine reală prin consecințele ei”[4]. Condiția, atitudinile şi comportamentul uman depind nu de o situație dată, ci de o „situație aşa cum este ea definită”[5].

Deteriorarea oricărei ordini politice se anunță prin degradarea simbolurilor sale. Decăderea puterii înseamnă decăderea simbolurilor prin care s-a impus frecvent şi

---

[1] Machiavelli, *Principele*, Bucureşti, Editura Minerva, 1995.
[2] Lucien Sfez, *Dictionnaire critique de la communication*, 1, Paris, PUF, 1986, p. 234.
[3] P. Baurdieu*, La Réproduction*, Paris, 1970, apud. Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasin, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1976, p. 607-608.
[4] W.I. Thomas şi F. Znaniecki. *De la „Teoria definiției sociale” la teoria dezorganizării sociale,* în Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasin, *op. cit*., p. 306.
[5] *Ibidem*.

specific. O putere ce impune ordinea şi conformitatea indivizilor prin forță se goleşte de autoritate, iar simbolurile ei nu mai transmit nimic, nu mai au semnificație.

În asemenea cazuri extreme, puterea se opune deteriorării simbolurilor sale, procedând ori la schimbarea lor − eliminându-le pe cele vechi şi înlocuindu-le cu altele noi, dar păstrându-le semnificațiile − ori la menținerea celor vechi şi denunțarea celor noi ca străine, întunecate. Frecvența cea mai mare o are combinarea acestor moduri, ceea ce înseamnă resemnarea ordinii politice în fața tendințelor egocentriste.

Omul este concomitent obiectul unor sisteme normative diferite şi aparține unor grupuri diferite (grupuri primare, formate, de adeziune etc.), toate cu norme şi sisteme de sancțiuni[1]. Există norme care nu sunt legi, ci uzanțe care s-au dezvoltat de milenii în relațiile dintre oameni, iar substratul simbolic serveşte le menținerea lor. De altfel, substratul simbolic serveşte şi la întărirea puterii legilor. Certitudinea pedepsei sperie şi nu neapărat conținutul aplicării ei. Amenințarea e operată ca virtualitate; coerciția e puternică în calitate de virtualitate, căci pentru majoritatea oamenilor din societate nu sunt necesare legi pentru a-i constrânge, ei sunt călăuziți de principii morale[2].

Sancțiunea pare să țină de dimensiunile simbolice: coerciție ca virtualitate, „Ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o − apreciază J.J. Rousseau − înseamnă libertate”[3]. Democrația manifestă, însă, tendința de a renunța la sancțiuni pentru a fi pe placul mulțimii, chiar dacă apoi faptul este considerat prea clement şi demagogic. În general, legalitatea laxă este rezultatul unor democrații care se vor plăcute mulțimii[4]. Dacă practica socială receptează această lipsă de vigoare a sistemului juridic şi a statului, sistemul simbolic îşi diminuează forța, pentru că între sistemul simbolic şi sistemul de sancțiuni există o relație contrară: sistemul de sancțiuni infirmă sistemul simbolic. Acolo unde forța condensată a simbolurilor dispare, forța fizică trebuie să reglementeze ceea ce nu mai poate fi reglementat simbolic.

Societatea care nu sancționează încălcarea simbolurilor sale se plasează singură în sfera destructurării. Acolo unde nu domnesc simbolurile trebuie să domnească forța. Un stat care nu-şi îngrădeşte subiecții de la excese prin forța simbolurilor trebuie să-i

[1] Norman Goodman, *Introducere în sociologie,* Bucureşti, Editura Lider, 1993, p. 310-311.
[2] André Vergez & Denis Huisman, *op. cit.,* p. 282-284.
[3] *Ibidem*, p. 282.
[4] Roger - Gerard Schwartzenberg, *Statul spectacol*, Bucureşti, Editura Scripta, 1995, în special p. 256-281.

îngrădească prin forță brută. Purătorii de simboluri sunt tocmai legile care atestă sistemul de stat, atestă recompensele şi pedepsele.

Corupția este fenomenul social care degradează ordinea şi forța simbolică a statului. Corupția înseamnă încălcarea ordinii prin organele de ordine care se sustrag pedepsei. Ordinea care se autoîncalcă duce la zdruncinarea întregii structuri de sancțiuni. Ea demonstrează că penetrația simbolului dominant, căruia îi sunt subordonați subiecții statului nu-i atinge pe purtătorii de simbol ai acestei structuri (funcționari publici ai structurilor statului).

În general, penetrația simbolurilor politice are un efect mai puternic asupra unor subiecți decât asupra altora. Penetrația simbolurilor depinde de **regularitatea transmiterii lor**, **de adaptarea purtătorilor de simboluri** la constelația acelor schimbări care, la rândul lor, sunt definite simbolic **corelarea difuzării şi penetrației simbolurilor** politice cu difuzarea şi penetrarea altor simboluri (economice, culturale şi tehnico-ştiințifice etc).

Evoluția simbolurilor puterii. Evoluția simbolurilor puterii constituie o latură importantă a simbolismului politic, mai ales în plan internațional.

Oamenii îşi delimitează, de obicei, un spațiu închis sau deschis în care îşi conservă individualitatea şi în care se definesc ca atare. Acest lucru constituie un act fundamental pentru definirea identității individului şi a grupurilor umane încă de la începuturile istoriei. Pentru vechile populații, „instalarea pe un teritoriu înseamnă, în ultimă instanță, consacrarea lui. Atunci când instalarea nu mai este provizorie, ca la nomazi, ci permanentă, ca la sedentari, ea implică o hotărâre vitală ce angajează existența întregii comunități. «Aşezarea» într-un loc, organizarea şi locuirea lui sunt tot atâtea acțiuni care presupun o alegere existențială: alegerea universului pe care suntem gata să ni-l asumăm «creându-l»”[1].

Şi pentru omul modern „instalarea” într-un spațiu înseamnă consacrarea lui, însă prezența omului în acest spațiu a suferit mutații substanțiale. Această prezență nu trebuie să fie neapărat fizică, ea poate îmbrăca forme simbolice. Ipostazierea prezenței în diverse forme simbolice este posibilă datorită creării şi dezvoltării mijloacelor purtătoare de

[1] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 33-34.

simbol: marcarea simbolică a spațiului a început cu stâlpul sacru, țăruşul, a continuat cu borna de hotar şi a sfârşit cu fanioanele sau steagurile pe care oamenii le trimit în spațiul cosmic la bordul stațiilor şi sondelor interplanetare.

Delimitarea unui spațiu, prin marcarea lui simbolică, semnifică introducerea unei ordini în spațiul respectiv. Această ordine este specifică şi îmbracă diferite forme: ordine politică, economică, militară etc.

Conflictele contemporane au în primul rând caracter simbolic, iar conceperea şi introducerea unei noi ordini sunt preponderent simbolice. În acest caz, purtătorii de simbol sunt puterile statale. Tendința de a folosi armele simbolizează prezența puterii care nu este de față (patrularea cu navele, instalarea de observatori, trimiterea de trupe de menținere a păcii etc). Elementele de prezență pot să nu fie nemijlocit de forță, ci potențialitatea forței, simboluri ale forței, ale prezenței ei. Rețelele formate din tehnică navală şi aeriană, sateliți, stații spațiale etc. sunt semnalul prezenței puterii.

Preocuparea pentru prezența simbolurilor reprezentative este demonstrată de asigurarea accesibilității acestora în diferite zone (căi de comunicație, enclave, coridoare etc.) prin asigurarea transportului purtătorilor de simbol. Pentru marile puteri simbolismul oferă sprijinul decisiv pentru supremația lor. Puterile mondiale sunt primele capabile să-şi simbolizeze supremația, până şi în cosmos.

Pentru statele puternice transportul de simboluri este o problemă vitală. Unde nu se simbolizează pot apărea simboluri ale altor puteri. Practicile geostrategice au o mare încărcătură simbolică[1], vidul politic fiind strict legat de cel de reprezentare. Simbolurile care atestă prezența unei mari puteri pot fi materializate, cum am arătat mai sus, în obiecte care simbolizează forța sau în imagini transmise pe calea undelor. Uneori nu este nevoie să fie trimişi soldați dacă se pot transmite imagini cu simbolurile proprii în orice colț al unei alte țări. Cu cât este mai numeros poporul şi mai mare spațiul care trebuie dominat, cu atât este mai redusă şansa impunerii prin forță brută a unei puteri; în acelaşi timp, impunerea ei prin mijloace electronice, mass-media ca purtător de simbol capătă, în aceste condiții, o mare importanță.

Concepte-cheie

[1] Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, *Sociologia şi geopolitica frontierei,* I, Bucureşti, Editura Floarea Albastră, 1995, p. 136-155.

- Simbol;
- Simbol discursiv;
- Simbol prezentativ;
- Funcțiile simbolului;
- Simboluri uraniene;
- Simboluri chtoniene;
- Simboluri teriomorfe;
- Simboluri nictomorfe;
- Simboluri catamorfe;
- Simboluri ascensionale;
- Simboluri spectaculare;
- Simboluri diairetice;
- Simboluri ale inversării;
- Simboluri ale intimității;
- Simboluri ciclice;
- Simboluri religioase;
- Simboluri politice;
- Simboluri ale puterii.

Întrebări şi probleme

1. Care sunt elementele importante ale corelației dintre cele două ipostaze ale omului: omul animal rațional - omul animal simbolic ?
2. Care este rolul conştiinței interpretative în relația triadică obiect desemnat, mijloc prin care se face desemnarea, conştiința interpretativă ?
3. Care este diferența specifică între semn şi simbol ?
4. În ce constă marcarea simbolică a spațiului ?
5. Interpretați simbolul suprem al statului român - drapelul național.

Tema 3

MENTALITĂȚILE COLECTIVE ŞI IMAGINILE SOCIALE

Conceptul de mentalitate colectivă • Influența mentalităților colective asupra imaginilor sociale • Influența mentalităților asupra atitudinilor colective • Mentalitate şi tabu

Imaginile sociale corespund sistemului de valori compatibil culturii, tradiției, sistemului de credințe colective, normelor sociale date şi contribuie la formarea conduitelor şi orientarea comunicărilor sociale. Imaginile sociale se elaborează prin şi în raporturile sociale de comunicare şi, de aceea, se consideră că dinamica comunicării şi dinamica imaginilor sociale se intersectează cu elementele mentalului colectiv, în care mentalitățile oamenilor şi grupurilor sociale joacă un rol fundamental.

1. CONCEPTUL DE MENTALITATE COLECTIVĂ

Mentalitatea colectivă este definită ca „ansamblu al modurilor de a percepe, judeca, acționa, caracteristic «spiritului» unui grup, unei epoci”[1]; „ansamblu de obiceiuri intelectuale, de credințe, de convingeri, de comportamente caracteristice unui grup”[2]; „fel particular de a gândi al unei colectivități”[3]; „ansamblu de opinii, prejudecăți şi credințe care influențează gândirea indivizilor, a grupurilor umane, a popoarelor”[4].

Mentalitățile se manifestă în primul rând social şi nu individual. Mentalitatea se naşte în individ pentru că opinia, credința şi prejudecata țin de comportamentul psihic al individului dar, odată formate, ele condiționează percepția realităților şi determină comportamentul social al indivizilor. Este un fapt constatat că oamenii care împărtăşesc aceeaşi credință şi au aceleaşi prejudecăți exprimă, de regulă, aceleaşi opinii cu privire la

[1] *Dicționar de filozofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 453., s.v. *mentalitate colectivă*.
[2] *Le petit Larousse*, Paris, 1992 p. 647, s.v. *mentalité.*
[3] *Dicționarul explicativ al limbii române*, Bucureşti, EAR, 1984, p. 539, s.v. *mentalitate.*
[4] *Dicționar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 139, s.v. *mentalitate.*

un obiect social dat. Transmiterea mentalităților se realizează prin contagiune mentală[1], imitație[2] şi prin tradiție, de la membrii grupurilor primare şi secundare în cadrul cărora relaționează indivizii. Credințele şi prejudecățile apar la indivizi pe timpul dezvoltării lor ontogenetice, iar această dezvoltare are preponderent caracter social. Însuşirea credințelor, prejudecăților şi opiniilor de către membrii grupurilor sociale face posibilă socializarea lor, le conferă identitate şi le certifică apartenența la o colectivitate specifică.

Între elementele constitutive ale mentalității (opinii, prejudecăți, credințe) există raporturi logice şi raporturi afective. *Raporturile logice* se exprimă în faptul că, de fiecare dată, credințele generează prejudecăți, germenul prejudecății fiind, de fapt, o credință. Prejudecata poate fi esența unei credințe, o credință parțială sau un element al credinței. De obicei, credințele generează sisteme de prejudecăți şi opinii care, odată formate, se constituie în elemente ce favorizează receptarea şi conservarea credințelor. Fenomenul este posibil datorită faptului că receptarea credinței este bidimensională: în primul rând, ea este un fapt de conştiință şi, în al doilea rând, se bazează pe imitație şi contagiune socială, ambele susținute de transmiterea din generație în generație. Interiorizarea şi respectarea credinței țin, aproape în exclusivitate, de prejudecată şi de opinie, pentru că ele acționează restrictiv şi normativ asupra grupurilor umane. Astfel, majoritatea interdicțiilor cuprinse într-o credință sunt susținute de prejudecăți corespunzătoare, cu care se află în relații biunivoce. Se creează aproape o simbioză între interdicții şi atitudinile comportamentale ale indivizilor direcționate de prejudecăți.

Prejudecățile filtrează informația şi orientează opinia. Gustave Le Bon relevă că opiniile sunt bazate, în principal, pe elemente afective şi mistice − adică pe credințe − şi, de aceea, depind de reacțiile individuale pe care le modifică fără încetare mediul, caracterul, educația, interesul etc.[3]. Variațiile produse de reacțiile individuale nu exclud posibilitatea existenței unor orientări generale care împing mereu pe aceiaşi indivizi spre anumite grupuri de opinie. Lucrul este posibil dacă admitem că „un popor nu este format

[1] Contagiune (mentală): „transmisie prin inducție a unor manifestări psihice, de la persoane (inductoare) la alte persoane (induse) ori întregului grup" (*Dicționar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 67; s.v. *contagiune*).

[2] Imitație: „reproducere de către subiect a unui act sau comportament observat la alt individ sau grup" (*Dicționar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 114; s.v. *imitație*).

[3] Gustave Le Bon, *Opiniile şi credințele*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1995, p. 104.

numai din indivizi, diferențiați cu ajutorul educației, prin caracter etc., ci îndeosebi din moşteniri ancestrale deosebite”[1].

La începutul evoluției sale, o societate se compune din indivizi puțin diferențiați, care nu au altă mentalitate decât aceea a tribului lor. Pe parcursul dezvoltării societății, datorită evoluției şi selecției, indivizii se separă treptat; unii progresează foarte rapid, alții progresează puțin şi inegal, „rămânând în etape diferite în acelaşi stadiu”[2]. „Rezultă că, într-o anumită perioadă din evoluția sa, o societate cuprinde reprezentanți ai tuturor fazelor pe care ea le-a parcurs succesiv. Mentalitatea fiecăruia dintre ei nedepăşind-o pe aceea a epocii pe care o sintetizează, ei nu ar reuşi să se adapteze altei perioade”[3].

Rezultă de aici că civilizația i-a perfecționat pe oameni, însă i-a transformat în mod inegal, împingându-i spre o inegalitate crescândă. „Egalitatea, care a fost legea primelor epoci ale omenirii, nu ar putea fi aceea a prezentului şi încă şi mai puțin a viitorului”[4]. Desigur, aceste componente eterogene ale unui popor pot avea în comun limba. Oamenii ajung relativ repede să vorbească aceeaşi limbă, „însă cuvintele trezesc în ei idei, sentimente şi, prin urmare, opinii cu totul diferite”[5].

Concluzia care se impune aici este că diferențele de opinii sunt create de diferențele de credințe şi prejudecăți. Cu alte cuvinte, sistemul credințelor dintr-o societate determină un sistem de prejudecăți care stă la baza sistemului de opinii dominante în acea societate.

Raporturile afective relevă adevărul că întotdeauna credințele se adresează afectivului şi nu logicului datorită faptului că ele se receptează într-un spațiu preponderent afectiv (familie, grupul de credincioşi etc.). Credința orientează prejudecățile, opiniile şi, prin urmare, comportamentul. „Elaborată în zonele subconştiente pe care inteligența nu reuşeşte să le atingă, o credință se suportă, nu se discută”[6]. Originea inconştientă a credințelor le face foarte rezistente. Indiferent de tipurile lor (religioase, politice sau sociale), credințele au avut întotdeauna un rol preponderent în formarea prejudecăților şi opiniilor, constituind „poli activi în jurul

[1] *Ibidem*, p. 105.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 11.

cărora gravitează existența popoarelor, punându-şi amprenta pe toate elementele unei civilizații”[1].

Dacă mentalitățile credincioşilor nu au evoluat prea mult de-a lungul istoriei este pentru că, în cursul vremurilor, sentimentele, adevărata temelie a sufletului, şi-au păstrat fixitatea. „*Inteligența progresează, sentimentele nu*”[2].

Desigur, credința într-o anumită dogmă poate fi considerată o iluzie. Însă, datorită puterii sale magice, irealul devine mai tare decât realul. Chiar dacă unele credințe, cu o mare încărcătură psihologică, generează la diferite popoare prejudecăți şi opinii disprețuite şi blamate de alte popoare, credința, în general, face parte din bunurile cele mai de preț ale unei entități sociale. „O credință general acceptată dă unui popor o comunitate de gândire generatoare de unitate şi forță”[3].

Vom concluziona împreună cu Gustave Le Bon că „Legile care guvernează psihologia credinței nu se aplică doar marilor convingeri care lasă o pecete indelibilă pe canavaua istoriei. Ele sunt aplicabile şi la majoritatea opiniilor noastre de fiecare zi privind ființele şi lucrurile care ne înconjoară”[4]. Şi, adăugăm noi, aceste legi sunt aplicabile şi la majoritatea prejudecăților privind realitățile ce ne înconjoară.

1.1. Credința

Credința este definită drept „Certitudine afectivă, sentimentală, nonrațională care poate atinge, uneori, fanatismul”[5]. În această accepțiune conceptuală se înscriu şi concepțiile religioase motivate însă prin revelație. Immanuel Kant consideră credința un act de voință, de adeziune individuală, subiectivă, care exclude îndoiala şi se lipseşte de rațiunile logice adecvate şi comunicabile[6].

În concepția lui Gustave Le Bon, „O credință este un act de origine inconştientă care ne sileşte să admitem în bloc o idee, o opinie, o explicație, o doctrină”[7]. Rațiunea nu

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 12.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Dicționar de filozofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 161; s.v. *credința*.
[6] *Ibidem*.
[7] Gustave Le Bon, *op.cit.*, p. 9.

este implicată în procesul formării credinței. „Când ea încearcă să justifice credința, aceasta este deja formată”[1].

Credința constituie elementul esențial al mentalității. Ea este izvorul cel mai important al prejudecăților şi opiniilor sociale, este sistemul de referință care determină subiectul, orientarea şi sensul lor. În jurul marilor credințe ale lumii se coagulează mentalități şi opinii care străbat societățile şi civilizațiile, lăsându-şi amprenta în mentalul colectiv şi în modul lor de viață.

Schimbările în sistemul de mentalități şi opinii nu sunt posibile decât dacă au loc schimbări semnificative ale credințelor. De aceea, „Singurele revoluții autentice sunt acelea care reînnoiesc credințele fundamentale ale unui popor. Ele au fost întotdeauna foarte rare. De obicei doar numele convingerilor se transformă. Credința îşi schimbă obiectul, însă nu piere niciodată”[2].

Credința nu poate pieri pentru că nevoia de a crede este specifică naturii umane şi se materializează într-un act psihologic care este ireductibil. „Sufletul omenesc are oroare de îndoială şi de incertitudine /…/ El are trebuință să fie călăuzit şi de un credo religios, politic sau moral, care să-l domine şi să-l scutească de efortul de a gândi”[3].

Prejudecățile, opiniile şi credința care le generează, părți componente ale mentalităților, îi ajută pe oameni să interpreteze şi să evalueze lucrurile şi fenomenele sociale pe baza acestor „elemente fixe” existente în mentalul colectiv care nu numai conservă credințele, prejudecățile şi opiniile dar şi consfințesc legătura indisolubilă dintre indivizi şi comunitățile sociale prin demonstrarea loialității, conformismului, identității, ataşamentului etc.

Credințele constituie liantul social cel mai eficient şi cel mai răspândit. Dar, totodată, ele sunt sursa cea mai importantă a incompatibilităților, tensiunilor şi conflictelor sociale. Credințele au jucat şi joacă rolul de motor al dezvoltării sociale dar, în acelaşi timp, ele se constituie în puternice elemente de stagnare. „Epoca modernă cuprinde tot atâta credință ca şi secolele care au precedat-o. În templele noi, se predică dogme la fel de despotice ca acelea din trecut şi care numără credincioşi la fel de numeroşi. Vechiul credo religios care aservea odinioară mulțimea este înlocuit de un

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Ibidem*.

credo socialist sau anarhist, pe atât de imperios pe cât de puțin rațional, dar care nu domină mai puțin sufletele oamenilor. Biserica este adesea înlocuită de cârciumă, dar predicile conducătorilor mistici care se fac auzite aici sunt obiectul aceleiaşi credințe”[1].

Credințele religioase au influențat şi influențează profund viața spirituală şi practică a societăților. În consecință, atât modelele comportamentale din diferitele societăți şi normele morale generale, cât şi structurile instituționale şi normele juridice au fost impregnate de permanenta raportare la ideologia religioasă.

Cuvântului religie îi sunt asociate două etimologii latine. Una derivă din verbul latin *relegere:* „a reveni în urmă prin lectură, cuvânt, gândire, a reculege”. Religia este deci „rememorare, celebrare a unui trecut sau a unui eveniment din trecut, deci actualizarea permanentă a acestui eveniment”[2]. Tot în înțelesul acesta de rememorare, religia înseamnă orientare, direcție: „ea deosebeşte susul de jos, o lume de sus, care este transcendentă, o lume de jos, care este imanentă; în general, ea desparte binele de rău; ea zugrăveşte adesea un viitor «absolut» la care trebuie ajuns, un sfârşit al tuturor lucrurilor şi, prin urmare, implică aşteptarea şi speranța unui timp al reconcilierii totale pentru umanitate şi a unei supraviețuiri sau a unei mântuiri pentru toți indivizii”[3].

Este de reținut faptul că, în general, credințele religioase, prin legătura lor strânsă cu tradiția, sunt întotdeauna creatoare de sens şi de forme de existență pentru cei care aderă la ele. Religia *„organizează şi structurează timpul şi spațiul lumii”*[4].

Cealaltă etimologie a cuvântului religie derivă din verbul *religare*, care înseamnă *a lega, a fixa*. „Când exercită o influență efectivă /…/ religia uneşte, constituie şi fundamentează ceea ce poartă numele de liant social”. Religia, de fapt, defineşte şi stabileşte în multe epoci istorice regulile vieții în comun, care „creează legături şi-i leagă efectiv pe membrii unei societăți”[5]. Aceste legături se stabilesc, în primul rând, în mentalul colectiv şi devin funcționale prin mecanisme specifice acestui mental: modalități specifice de percepție, de judecată şi acțiune; obiceiuri, convingeri şi comportamente; prejudecăți şi opinii; interdicții, constrângeri şi permisivități etc.

---

[1] *Ibidem*, p. 11-12.
[2] *Conceptele umanității. O istorie a ideilor ştiințifice, politice, sociale, religioase, filozofice, artistice.* Coordonator Jean-Michel Besnier, Bucureşti, Editura Lider, 1996, p. 83-84.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*

Legăturile dintre membrii societății create de către religie sunt în primul rând afective şi, de aceea, foarte puternice. Religia realizează legăturile dintre oameni cu ajutorul **Principiului absolut** şi cu ajutorul **Transcendenței**, marcând astfel „orice realitate umană şi îndeosebi relațiile dintre oameni cu pecetea sacrului”[1].

Credințele sunt structuri psihice deosebit de complexe, rezistente, de durată, care îşi pun amprenta pe personalitatea omului aproape tot atât de apăsat ca şi trăsăturile de caracter. „Dacă avem în vedere credințele religioase, politice etc. − relevă dr. Leonard Gavriliu, în prefața la lucrarea Opiniile şi credințele −, constatăm că acestea nu se schimbă de pe o zi pe alta, că nu constituie convingeri lesne de destrămat sau de convertit şi că, pentru a şi le apăra, oamenii sunt în stare să-şi verse sângele în bătălii pe terenul iraționalului absolut, recurgând la toate mijloacele, cum ştim că s-a întâmplat pe vremea lui Moise, a cruciadelor, a Inchiziției, a regimurilor instaurate de Stalin sau Hitler, şi cum vedem că se petrec lucrurile şi azi, în Ulster, în Iugoslavia dezagregată de «explozia» unor credințe incompatibile, în noile state din Caucaz etc.”[2].

Religia a consolidat şi menținut ansamblul instituțiilor create şi al legăturilor țesute în fiecare societate în parte. Ea a garantat ordinea existentă în unele perioade ale istoriei, ordine în care fiecăruia îi era atribuit un loc o dată pentru totdeauna. Ca exemplu, putem invoca regalitatea de drept divin din timpul Vechiului regim din Franța şi, în general, toate regimurile politice din cursul istoriei aflate în legături specifice cu divinitatea, care le legitima domnia. „Forța autorității politice este astfel întemeiată pe o legătură sacră şi nu pe carisma suveranului sau pe voința subiecților”[3].

Prin urmare, multă vreme în istorie mentalitățile au făcut posibil ca faptele, acțiunile, gândurile, comportamentele, atitudinile, convingerile şi opiniile oamenilor să fie judecate şi justificate prin rațiuni teologice, fără să se pună în discuție statutul şi rolul social al acestora, statut şi rol social stabilit de divinitate.

Acest lucru a fost posibil pentru că religia a generat un sistem de mentalități care au deservit şi consolidat puterea introducând în mentalul colectiv aserțiuni de genul: puterea este sacră, ea aparține lui Dumnezeu; puterea pământească este o putere reprezentativă, faraonul, împăratul, regele, domnitorul sunt reprezentanții lui Dumnezeu

[1] *Ibidem*, p. 85.
[2] Gustave Le Bon, *op.cit*., p.5.
[3] *Conceptele umanității*, p. 85.

pe pământ; puterea fiind sacră ea este atotstăpânitoare iar, în consecință, ea devine discreționară şi se bazează pe mila şi pe pedeapsa creştină; puterea este înspăimântătoare, neîndurătoare şi pedepsitoare dacă nu îi dai ascultare (necredincios era echivalent cu nesupus, iar eretic semnifică în primul rând nu opoziția față de credință şi față de Dumnezeu, ci față de proiecția divină pe Pământ, adică față de papă, împărat, rege etc.); puterea cere sacrificii pentru îmbunătățirea relației dintre ea şi supuşi, cere jertfe pentru a fi înduplecată, pentru a fi generoasă şi iertătoare; puterea personalizată şi obiectivată trebuie venerată, de fapt trebuie asigurată că nimeni nu atentează la ea.

1.2. Prejudecata

Prejudecata este un „mod de gândire marcat de factori emoționali, care se produce înainte şi în afara cunoaşterii obiective a realității date”[1]. Ea este „orice afirmație, ori generalizare neverificată şi neverificabilă cu privire la relațiile umane, la manifestările de comportament ale indivizilor, la calitățile personale sau de grup ale oamenilor”[2].

Fiind o opinie nesupusă verificării de către subiect, prejudecata este născută din anumite stereotipuri de gândire, proprii sau transmise, din generalizarea neîntemeiată a unei experiențe personale, din analogii grăbite şi forțate. Se constată astfel că prejudecățile sunt generate mai mult de atitudini afective decât de cunoaşterea reală şi verificată a realităților sociale.

Caracteristic prejudecății este ideea sau părerea preconceptă, adesea eronată, pe care şi-o fac indivizii sau grupurile sociale despre lucruri. Deformând percepția şi judecata, prejudecata denaturează realitatea evaluând superficial lucrurile şi dând verdicte cu uşurință, înainte de cunoaşterea directă a faptelor.

Prejudecățile caracterizează atât gândirea indivizilor, cât şi gândirea grupului. Ca idei şi păreri preconcepute şi neverificate, ele pătrund uşor în mentalul colectiv, mai ales în societățile izolate, tradiționale, în care ştiința şi cultura ştiințifică joacă un rol mai puțin important. Influențele nefaste ale prejudecăților au însoțit istoria omenirii din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre. Ele reflectă acceptarea fatalistă de către oameni şi comunitățile umane a unor stări de lucruri defavorabile lor, diminuarea sau anihilarea

[1] *Dicționar de psihologie socială*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 196, s.v. *prejudecată.*
[2] *Ibidem.*

spiritului critic al indivizilor şi grupurilor sociale, diminuarea sau blocarea relaţiilor şi a schimbului de informaţii dintre popoare şi naţiuni, blamarea şi punerea la stâlpul infamiei a unor întregi populaţii fără ca realităţile acestora să fie cunoscute, denigrarea unor culturi şi modele culturale care şi-au demonstrat superioritatea de-a lungul istoriei, agresarea şi deformarea imaginii unor state care au intrat în dizgraţia marilor puteri ale vremii etc.

Prejudecăţile se dezvoltă în condiţiile unor stări de frustrare a indivizilor sau grupurilor, provocând adevărate psihoze sociale care exprimă „stări de spirit obsesional-generalizate, de contaminări în cadrul unor grupuri sociale”[1], cauzate adesea de teama de convulsii sociale, de războaie, de insecuritate, de agresiune asupra unor elemente ale grupului social sau asupra întregului grup, de calamităţi care afectează sau ar putea afecta grupul, de stări de tensiune care ameninţă sau frustrează comunităţi umane etc.

Prejudecăţile izolează comunităţile umane şi le contrapun în mod artificial. Ele sunt contraproductive pentru popoare, naţiuni şi minorităţi naţionale. De aceea, soluţia sau alternativa la efectul devastator al prejudecăţilor sunt „adevărurile verificate ale raţiunii, în luptă cu mereu reductabilele afecte şi cu crizele devastatoare de misticism şi fanatism”[2].

1.3. Opinia

Opinia este definită drept „receptare sau descriere necritică a realităţii, încredere, adeziune spontană ori empirică a subiectului faţă de o anumită situaţie, concepţie sau de un anumit plan de acţiune”[3]; „părere, judecată, idee”[4]; „fapt de conştiinţă care se exprimă printr-o judecată apreciativă, optativă (preferenţială), modalitate personală de a aprecia un fapt, un eveniment, o idee, o informaţie, un comportament”[5]; „expresie verbală a atitudinii”[6].

Opinia exprimă un punct de vedere sau o evaluare, la care aderă individul sau grupul pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp, materializată în acord-dezacord, aprobare-dezaprobare.

---

[1] *Dicţionar de psihologie socială*, p. 204, s.v. *psihoză.*
[2] Gustave Le Bon, *op.cit*., p. 6.
[3] *Dicţionar de filozofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 512, s.v. *opinie*.
[4] *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucureşti, EAR, 1984, p.629, s.v. *opinie.*
[5] *Dicţionar de psihologie socială,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 155, s.v. *opinie*.
[6] Mielu Zlate, *Fundamentele psihologiei*, Bucureşti, Editura Hyperion XXI, 1994, p. 110.

Opiniile apar acolo unde nu este posibilă o demonstrație științifică riguroasă. De îndată ce ne îndepărtăm de știință, trecând din domeniul cunoașterii în acela al credinței, „divergența de opinii asupra tuturor subiectelor devine, dimpotrivă, o lege constantă. Ea se manifestă chiar și asupra chestiunilor în care s-ar părea că numai rațiunea ar trebui să vorbească /…/”[1]. La originea opiniei stau elemente ale existenței sociale cu impact major asupra indivizilor și colectivităților: viețuirea oamenilor în comun; comunitatea și diversitatea de interese, trebuințe, scopuri; diversitatea de atitudini, concepții, credințe, prejudecăți etc.

Opinia are în primul rând un caracter social și nu individual. Este o manifestare complexă, în care regăsim structurate și exprimate în mod specific și concret elemente aparținând diferitelor forme ale conștiinței sociale raportate la un fapt concret, devenit obiect de opinie. Influențele colective sunt responsabile de geneza unui mare număr de opinii în societate. „Imensa majoritate a oamenilor − spune Gustave Le Bon − nu au decât opinii colective. Chiar și cei mai independenți indivizi profesează în general opiniile grupurilor sociale de care aparțin ei înșiși”[2].

Opinia colectivă, desemnând aprecierile de valoare ale unei colectivități asupra unor chestiuni concrete controversate din viața socială, economică, juridică, ideologică, morală, culturală, artistică, științifică etc., nu este de natură materială ci spirituală. Se constată că „popoarele cu un lung trecut istoric prezintă o mare comunitate de opinii și de credințe asupra anumitor chestiuni fundamentale. Această comunitate de opinii rezultă din formarea unui suflet național. Sufletul acesta fiind valabil de la un popor la altul, aceleași evenimente vor provoca la fiecare dintre ele reacții diferite”[3].

Populațiile care au fost supuse de-a lungul istoriei aceloraşi credințe, aceloraşi instituții, aceloraşi legi şi au vorbit aceeaşi limbă s-au constituit în popoare iar, în morala lor, în politica şi religia lor, au întipărite adânc „un ansamblu de idei, de sentimente comune, atât de fixate în suflete, încât toată lumea le acceptă fără a le pune în discuție”[4].

Opinia colectivă este puternic influențată de mediul social: de tradiții, de stările de spirit, de prestigiu şi autoritate, de relațiile interpersonale şi intergrupale, de influența

[1] Gustave Le Bon, *op.cit*., p. 107.
[2] *Ibidem*, p. 116.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.

persuasivă a mijloacelor de comunicare în masă, a mijloacelor de educaţie şi de propagandă etc. Acest mediu social generează, fără ştirea noastră, „inferenţe inconştiente care ne domină în permanenţă. Cărţile, ziarele, discuţiile, evenimentele unei epoci creează o ambianţă care, deşi invizibilă, ne orientează”[1].

Opiniile pe care le generează mediul social sunt foarte puternice. Ele orientează atitudinile şi comportamentul individului în aşa măsură încât, în condiţiile în care este obligat să părăsească mediul social, acesta este „silit să-şi schimbe opiniile”[2].

Mai mult decât mediul social, opinia colectivă a oamenilor este puternic influenţată de grupul social cărora ei aparţin. Oamenii au foarte puţine opinii şi credinţe individuale deduse din observaţiile şi raţionamentele proprii. În schimb, majoritatea opiniilor lor sunt acelea ale grupului din care fac parte. „Fiecare clasă din structura unui popor - muncitori, magistraţi, politicieni - profesează deci opiniile fundamentale ale grupului lor profesional”[3] şi, astfel, aceste opinii „se constituie în criteriile judecăţii lor”[4].

Obiceiurile şi tradiţiile orientează, reglează şi controlează opinia colectivă a indivizilor şi grupurilor. În ele este sedimentată experienţa, uneori milenară, a colectivităţilor umane, constituind astfel un puternic element de control social asupra comportamentelor. „Obiceiul, formă a deprinderii, constituie forţa societăţii şi a indivizilor. El îi dispensează de nevoia de a reflecta ori de câte ori au a-şi forma o opinie asupra unei chestiuni la zi”[5].

2. INFLUENŢA MENTALITĂŢILOR COLECTIVE ASUPRA IMAGINILOR SOCIALE

Mentalităţile influenţează imaginile indivizilor, grupurilor umane şi popoarelor, în primul rând prin credinţele şi prejudecăţile cu ajutorul cărora filtrează informaţia socială şi orientează opinia, atitudinea şi comportamentul oamenilor. Credinţele, prejudecăţile şi opiniile constituie criterii importante pe baza cărora indivizii şi grupurile percep, cunosc şi evaluează realitatea socială.

---

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem,* p. 118.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem,* p. 119.

Orice realitate socială poate fi evaluată în procesul comunicării şi într-un anumit orizont de interpretare[1]. Ca urmare, mentalităţile, care se constituie în criterii, sunt responsabile de procesarea informaţiei în orizonturi de interpretare specifice, de formarea fluxurilor informaţionale în spaţiile culturale bine delimitate şi de circulaţia informaţiilor între „culturile care aparţin aceleiaşi forme de universalitate /…/”[2].

În interiorul fiecărui orizont de interpretare a informaţiei sociale se produc modificări, inclusiv discontinuităţi (modificări radicale). Fiecare orizont de interpretare conţine (menţine) în el pe lângă modalităţi corecte de interpretare şi evaluare a informaţiei sociale şi modalităţi simplificatoare, deformatoare de procesare. Seismele şi bulversările care apar în domeniul economic, politic, ideologic, religios etc. demonstrează acest lucru.

Deformările, simplificările şi erorile ce survin din modul de procesare a informaţiei în interiorul orizonturilor de interpretare sunt cauzele principale ale deformărilor de imagine, determinând în unele situaţii chiar răsturnări de imagine. Acest lucru este posibil datorită faptului că imaginile sociale sunt o rezultantă a modului cum se recepţionează şi procesează informaţia în spaţiile sociale în care se construiesc imaginile. În aceste spaţii, formarea imaginilor implică elemente necontrolabile − valori, modele culturale, tradiţii, obiceiuri, mentalităţi (credinţe, prejudecăţi, opinii) − dar şi elemente controlabile - interese, decizii ale unor centre de putere etc. - care dau o anumită orientare proceselor de formare a imaginilor. Elementele necontrolabile, între care mentalităţile joacă un rol determinant, acţionează restrictiv şi normativ asupra imaginilor şi comportamentelor individuale şi de grup. Se creează aproape o simbioză între interdicţiile impuse de mentalităţi, imaginile şi atitudinile comportamentale ale oamenilor direcţionate de acestea. Mai mult, această simbioză este rezistentă în timpul istoric datorită faptului că mentalităţile sunt rezultatul receptării afective a realităţii, iar centrele de elaborare şi cristalizare a imaginilor şi mentalităţilor sunt comune în diferite epoci istorice. „Palatul, mănăstirea, castelul, şcolile, curţile sunt, de-a lungul Evului Mediu, centrele în care s-au

[1] În spaţiul social coexistă mai multe orizonturi de interpretare. Este plauzibil să afirmăm că toate domeniile activităţii umane, cu simboluri şi limbaj propriu, se constituie în orizonturi de interpretare în care informaţia este procesată în mod specific. Domeniul medical este un orizont de interpretare. Domeniile ideologic, politic, tehnico-ştiinţific etc. sunt tot atâtea orizonturi de interpretare sau de procesare a informaţiilor sociale.

[2] Alexandru Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 131.

plămădit mentalitățile”[1] şi imaginile, adăugăm noi. „Lumea populară elaborează sau primeşte modelele sale în vetrele proprii de modelare a mentalităților: moara, atelierul de fierărie, hanul. Vehicule şi matrice privilegiate ale mentalităților sunt mass-media (s.n.) din epocă: predica, imaginea pictată sau sculptată care, mai înainte de galaxia Gutenberg, erau nebuloasele în care se cristalizează mentalitățile”[2].

Având în vedere faptul că imaginile şi mentalitățile sunt produse ale unui mental colectiv impregnat de un anumit model cultural şi că ele ies la lumină prin interpretarea specifică a informației sociale, este plauzibil să afirmăm că mentalitățile şi imaginile întreţin raporturi complexe de determinare şi influenţare reciprocă. Conexiunea dintre mentalități şi imagini se materializează în produse ale unui mental colectiv, care se structurează şi restructurează în funcție de caracterul dominant al mentalității sau al imaginii: mentalitățile dominante în epocă generează imagini care se impun în mediile impregnate de aceste mentalități, iar imaginile care domină mentalul colectiv în diferite epoci generează mentalități şi se impun ca poli de coagulare a mentalităților. „În fiecare epocă − arată F. Braudel − o anumită reprezentare a lumii şi a lucrurilor, o mentalitate colectivă dominantă însufleţeşte, penetrează întreaga masă a societății. Această mentalitate care dictează atitudinile, orientează opțiunile, înrădăcinează prejudecățile, înclină într-o parte sau alta mişcările unei societăți este eminamente un fapt de civilizație”[3].

Alexandru Duțu vorbeşte de anume sisteme parțiale (*modele*), ca parte componentă a mentalităților, care joacă, în interiorul acestora, un rol deosebit de important. Aceste *modele* care pot fi materializate în moduri de gândire şi acțiune, apoi în organizări sociale specifice şi specializate, penetrează mentalul colectiv sub forma imaginilor pozitive sau negative, ce determină atitudini de susținere sau de respingere a lor. „În mentalități, anume sisteme parțiale joacă un rol deosebit de important. Aceste «modele» se impun mult timp ca poli de atracție a mentalităților: un model monastic este elaborat în Evul Mediu târziu şi el se axează pe noțiunile de însingurare şi ascetism, pentru ca, apoi, să apară modele aristocratice centrate pe concepte de generozitate,

[1] *Ibidem*, p. 10-11.
[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] Fernand Braudel, *op.cit.*, p. 55.

îndrăzneală, frumusețe, fidelitate. Unul dintre modele va traversa secolele până la noi: curtoazia"[1].

Mentalitățile dau o mare încărcătură afectivă imaginilor. Percepția orientată de mentalități este direcționată, stereotipă, contagioasă, grevată de un anume schematism şi de comoditate. De aceea, imaginile rezultate din această percepție sunt grevate de un amplu registru pe care-l alimentează mai ales emoția, care este contagioasă. Manifestându-se într-un spațiu de comunicare impregnat de mentalități, percepția şi evaluarea realității se fac în termeni polarizați, tranşanți, implicând atitudini de acceptare sau respingere care determină cristalizarea unor imagini pozitive sau negative, blocând apariția imaginilor mai nuanțate.

Procesarea tranşantă a informației despre realitate în procesul comunicării, pe baza credințelor, prejudecăților şi opiniilor − elemente componente ale mentalităților − ridică, de obicei, bariere de receptare şi înțelegere, determinând, în acelaşi timp, apariția unor imagini contradictorii, difuze şi simpliste, fapt care trădează o evaluare de suprafață, puțin profundă. Lucrurile devin mult mai acute când se încearcă, pe baza unor modele culturale diferite, să se evalueze realități din alte spații culturale, datorită faptului că „Aceste valori fundamentale, aceste structuri psihologice reprezintă în mod categoric ceea ce civilizațiile «pot comunica cel mai puțin» una alteia, ceea ce le izolează şi le deosebeşte cel mai mult. Iar aceste mentalități sunt de asemenea puțin sensibile la trecerea timpului. Ele se schimbă lent, nu se transformă decât după lungi perioade de incubație, puțin conştiente şi ele"[2].

Durabile timp de decenii şi uneori timp de secole, mentalitățile imprimă caracteristica duratei şi imaginilor care se cristalizează în jurul lor. Lucru posibil dacă avem în vedere afirmația lui F. Braudel că timpul nu este uniform, ci are paliere: unul marcat de eveniment, altul de conjunctură, iar ultimul palier este marcat de mişcarea lentă a duratei lungi a istoriei[3]. Cu alte cuvinte, „în lumea în care trăim noi se află evenimentul din cotidian şi mişcări care au pornit din urmă şi se vor prelungi încă o serie de ani sau

[1] Alexandru Duțu, *op.cit.,* p.142.
[2] Fernand Braudel, *op.cit.*, p. 55.
[3] *Ibidem*, p. 11.

decenii, şi mişcări care nu se schimbă de secole”[1]. Braudel plasează mentalitatea în şirul mişcărilor lente ale istoriei, afirmând că civilizaţiile sunt ele însele mentalităţi.

Ca mentalităţi, civilizaţiile sunt, în acelaşi timp, generatoare de imagini şi autoimagini care se înscriu în registre de interpretare şi evaluare compatibile cu sistemul de mentalităţi cuprins în structurile mentale care dirijează comportamentul şi acţiunea oamenilor dintr-o societate şi o anume epocă. Este evident că structurile mentale, ce se dezvăluie studiului perioadelor lungi, organizează mentalităţile şi imaginile în sisteme care se influenţează reciproc, le determină să funcţioneze specific, într-un timp istoric îndelungat. Astfel, mentalităţile şi imaginile generate de către acestea reliefează „prezenţa trecutului în existenţa oamenilor de astăzi şi chiar prelungirea tendinţelor din trecut în viitor”[2]. Mai mult, studiul influenţelor dintre mentalităţi şi imagini oferă „posibilitatea de a cunoaşte aportul specific pe care istoria − cea a duratelor lungi − îl primeşte de la fiecare veac sau grup de veacuri şi de la fiecare mileniu”[3]. Totalitatea acestor contribuţii, de-a lungul secolelor, se materializează în concepte, imagini, clişee (moduri stereotipe de gândire), mituri puse în lumină de atitudinile mentale fundamentale ale oamenilor şi grupurilor umane.

3. INFLUENŢA MENTALITĂŢILOR ASUPRA ATITUDINILOR COLECTIVE

Din perspectivă imagologică, „evoluţia structurilor profunde, materiale şi mentale contează mai mult decât cea a evenimentelor rapide dar superficiale”[4]. De aceea, imagologia este interesată de cunoaşterea caracteristicilor grupurilor, colectivităţilor umane, popoarelor în dezvoltarea lor temporală; lucru imposibil de realizat dacă nu se înfăptuieşte o analiză pertinentă a influenţei mentalităţilor asupra atitudinilor colective.

Când se urmăreşte înţelegerea funcţionării unei societăţi, în straturile ei profunde, cum se schimbă şi se transformă ea la nivelul structurilor mentale, examinarea principalelor atitudini colective este obligatorie. Aceasta cu atât mai mult cu cât putem

[1] Alexandru Duţu, *Dimensiunea umană a istoriei,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, p. 6.
[2] *Ibidem.*
[3] Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, sat occitan. De la 1294 până la 1324*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1992, p. 15.
[4] Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, p.7.

considera împreună cu Jacques Le Goff că „istoria atitudinilor /…/ este un capitol din istoria mentalităților, un capitol din istoria socială”[1].

Atitudinile cele mai influențate de mentalități sunt acelea care călăuzesc oamenii şi grupurile sociale spre acțiuni specifice societăților în care trăiesc. Acțiuni care privesc conservarea şi dezvoltarea structurilor economice, politice şi sociale dar, în acelaşi timp, au puternice rezonanțe asupra mentalului colectiv. Avem în vedere atitudinea față de muncă şi meserie, atitudinea față de puterea politică, atitudinea față de viață şi de moarte, atitudinea față de malefic (nebunie, vrăjitorie, frică), atitudinea față de religie etc.

Este foarte greu să cercetezi influența mentalităților asupra atitudinilor sociale dominante făcând abstracție de practicile sociale specifice diferitelor perioade din istoria omenirii şi diferitelor tipuri de societăți. Acest lucru este determinat de faptul că elementele normative din mentalități − cele care țin de credințe, prejudecăți şi de opiniile dominante; cele care țin de istoria colectivității şi de sistemul de valori al grupului social − au rolul de a crea judecăți apreciative şi evaluative asupra evenimentelor din societate. Mentalitățile care sunt legate direct de crearea practicilor sociale cele mai răspândite într-o colectivitate sunt acelea care sugerează atitudinile şi comportamentele dezirabile ce sunt posibile în contextul realităților sociale date. Constatăm, deci, că mentalitățile dominante în cadrul grupurilor sociale joacă un rol important atât în evaluarea evenimentelor, cât şi în orientarea practicilor sociale, participând în mod direct la cristalizarea atitudinilor şi comportamentelor oamenilor față de principalele aspecte ale vieții şi activității lor.

Aşa cum vom vedea şi în tema consacrată tipurilor de societate, din perspectiva imagologiei istorice, societățile[2] sunt caracterizate, în principal, prin două elemente esențiale: a) provocările cărora trebuie să le facă față (provocări ale mediului natural şi provocări ale mediului social) şi b) capacitatea de adaptare la aceste provocări. Iar, în acest context, structura ocupațională - ocupația dominantă şi caracteristică a respectivei societăți − se dovedeşte a fi fundamentală pentru geneza şi cristalizarea mentalităților

[1] *Ibidem,* p. 10.

[2] Am în vedere definirea societăților/civilizațiilor în concepția lui Arnold Toynbee şi a lui Fernand Braudel. Vezi Arnold Toynbee, *Studiu asupra istoriei*. Sinteză asupra volumelor I-X de D.C. Somervell, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, passim; Fernand Braudel, *Gramatica civilizațiilor*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995, passim.

specifice acesteia. Avem în vedere, în primul rând, mentalitățile economice, politice, militare, culturale.

Mentalitățile generate de structura ocupațională şi, în cadrul ei, de ocupația dominantă, determină specificul atitudinilor în diferitele tipuri de societăți: *societăți de agricultori, societăți războinice*, *societăți urbane* (negustoreşti), *societăți industriale*, *societăți postindustriale*. În fiecare tip de societate relația mentalitate-atitudine este determinată de caracteristicile specifice ale acestuia: tipul de ierarhizare socială (ierarhizare riguroasă în societățile războinice; ierarhie patrimonială tradițională/cutumiară în societățile agrare; ierarhie exclusiv patrimonială în societățile industriale etc.); sistemul de imagini dominante; orizontul de interpretare şi utilajul mental al societății; ritmurile de evoluție ale societății; modul cum circulă informația în cadrul acesteia; relațiile ce se stabilesc între oameni şi între grupurile sociale; sistemul instituțional şi normativ al societății; ideologiile dominante şi specificul directorilor de conştiință.

Vom concluziona împreună cu Jacques Le Goff că „Orice societate îşi are ierarhia socială proprie − revelatoare pentru structurile şi mentalitățile ei /…/ Mentalitatea este, fără îndoială, ceea ce se schimbă cel mai încet în societăți şi în civilizații − dar, în ciuda unor rezistențe, a unor întârzieri şi decalaje, ea este silită să urmeze, să se adapteze transformărilor din infrastructură”[1]. Transformările din infrastructură se conformează, în acelaşi timp cu mentalitatea principalelor atitudini care se manifestă într-o societate dată.

4. MENTALITATE ŞI TABU

Alături de mentalități, „tabuurile reprezintă probabil unul dintre cei mai importanți factori ai rezistenței la schimbare, întrucât ele tind să mențină constrângerea interioară insuficient motivată, existența regulilor şi actelor care reies din asemenea interdicții, fixismul reacției de tip obsesiv”[2].

Cuvântul *tabu* vine din limba polineziană (*ta* - sacru, sfințit şi *bu* - foarte) şi semnifică o „interdicție cu caracter sacru, a cărei încălcare atrage automat sancțiuni de

[1] Jacques Le Goff, *op.cit*., p. 150.

[2] Nicoleta Turliuc, Bela Kolozsi, *Atitudinile privind „tabuurile moderne” ale personalului medical din cadrul serviciilor de sănătate publică. O comparație româno-maghiară,* în *Psihologia schimbării*, volum coordonat de Adrian Neculau, Gilles Ferréd, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 251.

ordin magic şi social (a mânca anumite alimente, a frecventa anumite locuri, a pronunța anumite cuvinte, a face anumite gesturi, a te căsători cu anumite categorii de persoane etc.)"[1]. Cuvântul a avut echivalență la vechii romani *(sacer)*, vechii greci *(aghios)* şi evrei *(kodansch)*.

Sigmund Freud, în lucrarea sa *Totem şi Tabu*, dă termenului sensul de sacru, consacrat şi interzis, dezagreabil, periculos. De asemenea, el numeşte *tabu* toate localitățile, obiectele şi persoanele care sunt purtătoare sau sursa unei însuşiri misterioase. Tabu este şi interdicția care provine din această însuşire[2].

Interdicția este comună tabuului şi mentalității, ea este puntea de legătură dintre acestea şi, totodată, elementul lor de bază. Interdicția generează − şi în cazul mentalității şi în cazul tabuului − atitudini de respingere şi condamnare de către indivizii şi grupurile sociale a unor concepții, opinii sau comportamente care se abat sau vin în contradicție cu sistemele ei valorice şi normative.

Interdicția este generată de credințe şi, ca urmare, ea face parte din canoanele cele mai intime ale acestora, care exprimă binele şi răul prin sisteme de interdicții şi permisivități în spațiul şi pe terenul misticismului. Prin interdicție, credința este prezentă în mentalități şi în tabu şi stă la originea unor interpretări străine rațiunii, dar care au constituit puternice mobiluri de acțiune.

În spatele interdicțiilor privind meseriile prohibite în occidentul medieval pot fi descoperite urmele unor mentalități primitive foarte persistente: vechile tabuuri ale societăților primitive. Asupra acestor interdicții vom insista în Tema 9, *Imagini ale cotidianului*.

Desigur, tabuurile şi mentalitățile marchează întreaga istorie a omenirii însă ele îşi lasă mai adânc amprenta asupra societăților tradiționale, deşi nici societățile moderne nu se pot sustrage influențelor lor. Savantul britanic James George Frazer, studiind ideile religioase şi mentalitățile popoarelor primitive, dedică aproape un întreg volum tabuurilor care s-au impus în mentalul colectiv al acestora: tabuuri privind regii şi preoții, acțiuni tabu, persoane tabu, obiecte tabu, cuvinte tabu[3]. Una din concluziile pe care le stabileşte Frazer, în legătură cu moştenirile ancestrale ale omului modern este că „asemănările

[1] *Dicționar de filozofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978, p. 690; s.v. *tabu.*
[2] Sigmund Freud, *Totem şi Tabu*, Bucureşti, Editura Humanitas 1991, p. 30, 34.
[3] James George Frazer, *Creanga de aur*, 2, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, passim.

noastre cu primitivul sunt mult mai numeroase decât deosebirile; ceea ce avem comun cu el şi reţinem în mod deliberat ca fiind adevărat şi folositor datorăm strămoşilor noştri primitivi care au câştigat încetul cu încetul prin experienţă şi ne-au transmis prin moştenire ideile aşa-zise fundamentale, pe care suntem înclinaţi să le socotim originale şi intuitive"[1].

Mentalitatea mistică, ca şi tabuul, de altfel, „se dezvăluie prin faptul că se atribuie unei fiinţe, unui obiect determinat sau unei puteri ignorate, o forţă magică independentă de orice acţiune raţională"[2]. Consecinţele acesteia − ale mentalităţii − vor varia de la individ la individ şi de la un grup la altul. Pentru unii va servi „drept suport unor credinţe religioase definite, cu contururi definite sub forma unor divinităţi. Pentru alţii forţele superioare vor rămâne vagi, dar la fel de puternice. Spiritul mistic se va manifesta în cazul acesta printr-o superstiţie oarecare. Un ateu poate fi la fel de mistic ca şi un credincios, în toată accepţiunea cuvântului. Ba chiar, adesea, îl şi depăşeşte"[3].

Deşi restricţiile impuse de mentalitate sau tabu sunt, de cele mai multe ori, altele decât cele religioase sau morale, putem spune că interdicţiile de care ascultă omul modern, în esenţa lor, ar putea fi înrudite cu tabuul şi mentalitatea primitive. Profund ancorată în mentalul colectiv, cultura actuală a preluat o parte din vechile credinţe, din tabuurile şi mentalităţile pe care aceasta continuă să le vehiculeze. Cultura şi civilizaţia omenirii nu numai că perpetuează şi nuanţează o mare parte din vechile credinţe, tabuuri şi mentalităţi, dar chiar produce unele noi, aşa-numitele „tabuuri şi mentalităţi moderne" cu privire la: viaţă şi moarte; suferinţă şi moarte; intimitate şi putere; organizaţii şi putere; conflicte şi putere; schimbarea şi securitatea socială; ştiinţă şi religie; comunicare şi cultură etc.

Concepte-cheie

- Mentalitate colectivă;
- Credinţă;
- Prejudecată;
- Opinie;
- Atitudine;
- Tabu.

[1] *Ibidem*, p. 267
[2] Gustave Le Bon, *op.cit*., p. 67
[3] *Ibidem*

Întrebări şi probleme

1. De ce mentalitățile se manifestă în primul rând social şi nu individual ?
2. Care sunt factorii care determină raporturile logice şi raporturile afective dintre credințe, prejudecăți şi opinii ?
3. De ce credința este un act de origine inconştientă ?
4. Stabiliți cele mai importante mentalități ale grupului profesional din care faceți parte. Denumiți-le în ordinea importanței lor.
5. Comentați textul: „Aceste valori fundamentale, aceste structuri psihologice reprezintă în mod categoric ceea ce civilizațiile «pot comunica cel mai puțin» una alteia, ceea ce le izolează şi le deosebeşte cel mai mult. Iar aceste mentalități sunt de asemenea puțin sensibile la trecerea timpului".

Tema 4

IMAGINARUL COLECTIV

Abordări ale istoricilor • Abordări ale psihologilor şi antropologilor • Concepția procesual - organică despre imaginar

Imaginarul este abordat atât de istorici, cât şi de filosofi, antropologi şi psihologi. Fiecare dintre ei a adus contribuții importante, însă din perspective diferite. Când elaborările lor sunt contradictorii şi chiar incompatibile sunt justificate rezerve deoarece nu sunt excluse erori de interpretare. Dificultatea de a distinge între complementaritate şi incompatibilitate face ca unii autori să considere că modelele explicative elaborate din perspective diferite sunt mai degrabă complementare decât opuse: „Ni se pare că există mai curând o complementaritate decât o opoziție între structuralismul antropologilor şi istoricismul istoricilor, adică între performanțele imaginarului şi înfățişările sale schimbătoare, adaptate contextului social”[1].

Starea de confuzie justifică analiza problematicii.

1. ABORDĂRI ALE ISTORICILOR

Definirea imaginarului se impune încă de la început, întrucât tratarea lui din perspective diferite a dus la rezultate contradictorii, la viziuni simplificatoare şi unilaterale. Jacques Le Goff, în prefața la lucrarea *Imaginarul medieval* relevă situația complexă creată ca urmare a abordărilor conceptuale neechivalente în cadrul unor domenii care se intersectează: „Imaginarul este adesea confundat cu ceea ce desemnează alți termeni, apropiați, din domenii ce se suprapun parțial, dar care trebuie diferențiate cu atenție”[2]. Domeniile despre care Le Goff spune că se suprapun sunt: domeniul conceptelor (reprezentarea, simbolicul, ideologicul), domeniul producțiilor imaginarului

[1] Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului.* Bucureşti, Editura Humanitas, 2000, p. 5-6.
[2] Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991, p. 6.

(operele literare şi artistice), domeniul imaginii, plecând de la constatarea că *în imaginar* există *imagine*.

Domeniul conceptelor. Definind reprezentarea ca „traducere mentală a unei realităţii exterioare percepute", istoricul francez leagă acest concept de procesul de abstractizare („*Reprezentarea unei catedrale este ideea de catedrală*"[1]), introducând imaginarul în sfera reprezentării, ca parte nereproductivă a acestuia, şi conferindu-i astfel statutul de „traducere creatoare, poetică a realităţii"[2] şi nu statutul de „simplă transpunere în imagine mentală"[3]. Deşi ocupă numai un segment, o porţiune din sfera reprezentării, imaginarul transcende această sferă datorită faptului că „Fantezia, în sensul deplin al cuvântului, poartă imaginarul dincolo de reprezentarea intelectuală"[4].

Imaginarul transcende reprezentarea, însă producţiile lui sunt simbolice, pentru că obiectul imaginat se raportează la valori. În acest sens „Nu se poate vorbi despre simbolic decât dacă obiectul luat în consideraţie este raportat la un sistem de valori subiacent, istoric sau ideatic"[5]. Imaginarul se întrepătrunde cu simbolicul pentru că însuşi simbolul poate fi o creaţie fantastică, supranaturală, deci imaginară. Ideologicul – afirmă Le Goff – se înrudeşte, într-un anumit sens, cu imaginarul pentru că ideologicul „acţionează cu forţa asupra «realului», constrâns să intre într-un cadru conceptual preconceput"[6]. Totuşi, ideologicul este cantonat mai mult în real decât în imaginar, mai ales datorită faptului că preceptele ideologice dominante stau la baza asigurării şi funcţionării instituţiilor, organizaţiilor etc.: „Sistemele ideologice, conceptele organizatorice ale societăţii, făurite de puterile stăpânitoare conformiste (sau de către adversarii lor), nu sunt, la drept vorbind, oricât de importantă ar fi partea de invenţie conceptuală pe care o conţin, sisteme ale imaginaţiei"[7].

Al doilea domeniu, cel al producţiilor imaginarului, este abordat de autor din perspectiva istoricului mentalităţilor. El acceptă ideea că izvoarele istorice pot conţine,

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem* .
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem,* p. 7.
[7] *Ibidem.*

fără excepție, „o doză de imaginar”[1]. Mai mult decât atât, istoria însăşi a imaginarului „îşi are documentele ei predilecte, care sunt, firește, producțiile imaginarului: operele literare şi artistice”[2]. Nu vom analiza aceste opere din perspectiva imaginarului, vom spune doar, împreună cu Le Goff, că „Un autentic istoric al imaginarului trebuie să se ocupe de aceste documente ținând seama de specificul lor”, de faptul că „Imaginarul din scris diferă de cel din vorbire, dintr-un monument, sau dintr-o imagine”[3]. Sigur, pentru ca analiza şi interpretarea lor să fie benefică pentru reconstruirea faptului istoric, se impune ca istoricul să nu facă concesii fanteziei şi imaginației extreme.

Al treilea domeniu analizat de Le Goff este cel al imaginii. Plecând de la ideea că „adevăratele imagini sunt concrete” şi că ele reprezintă obiectul iconografiei, autorul invocă necesitatea separării domeniului imaginarului de cel al reprezentărilor şi al ideologiilor, care adesea sunt pur intelectuale şi, deci, în contradicție cu concretețea imaginilor. El nu neglijează faptul că imaginarul face obiectul a numeroase cercetări, unele dintre ele „deschizătoare de drumuri şi edificatoare”, însă refuză să facă concesii celor care alunecă „în irațional şi în psihonaliticul dominat de ideologia dubioasă a arhetipurilor”[4]. Obiectivul şi motivația respingerii arhetipurilor – cu referire directă la lucrarea lui Gilbert Durand: *Les structures antropologiquès de l’imaginaire (Structurile antropologice ale imaginarului),* Paris, 1960 – se datorează credinței autorului, potrivit căreia „Modelele imaginarului țin de ştiință, pe când arhetipurile, de elucubrația mistificatoare”[5]. Totuşi, Le Goff recunoaşte rolul cercetării interdisciplinare a eforturilor psihanalizei, sociologiei, antropologiei şi studiilor fenomenelor mass-media în interpretarea şi explicarea imaginilor ca producție a imaginarului; imagini „ce nu se limitează la cele întruchipate în producțiile iconografice şi artistice, ci se extind şi la cele din universul imaginilor mentale”[6].

Desigur, imaginile de interes pentru istoricul mentalităților sunt imaginile colective, rezultat al proceselor şi fenomenelor istorice, imaginile care „se formează, se schimbă, se transformă” şi care au geneză ancestrală, sunt „lăsate moştenire prin tradiție,

[1] *Ibidem,* p. 8.
[2] *Ibidem* .
[3] *Ibidem,* p. 9.
[4] *Ibidem,* p. 11-12.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*

se împrumută de la o civilizație la alta, circulă în lumea diacronică a claselor sociale şi a societăților omeneşti”[1].

Concluzia la care ajunge Le Goff este deschizătoare de drumuri şi, în acelaşi timp, edificatoare pentru perspectiva analizei noastre: „/…/ viața omului, şi a societăților sunt legate în egală măsură de imagini, ca şi de realitățile mai palpabile…nu există gândire fără imagine”[2].

Lucian Boia apreciază că moştenirea lăsată în domeniul imaginarului „este cât se poate de echivocă. Fiecare ideologie sau viziune asupra lumii a încercat să absolutizeze propia sa parte de imaginar, depreciind totodată formele alternative”[3]. A urmat apoi marginalizarea imaginarului de către teoriile scientiste, raționaliste şi materialiste din ultimele secole, situație depăşită deja. Istoria însăşi fiind o aventură a spiritului impune eruperea imaginarului în toate domeniile. Totuşi, în prezent, „istoricii lucrează pe segmente, pe probleme bine definite. Li se datorează nenumărate istorii ale imaginarului (la plural), nici o istorie a imaginarului (la singular)”[4]. De aceea, abordarea imaginarului se realizează „într-o manieră empirică, cam la fel ca burghezul lui Molière proza”[5].

Situația este determinată de specializarea studiilor istorice, care operând decupaje generează investigații pe spații bine determinate: „medievistul se ocupă de imaginarul medieval, elenistul de imaginarul grecesc, sinologul de imaginarul chinezesc, iar specialistul în istoria contemporană, eventual, de imaginarul contemporan (dacă nu i se pare mai oportun să renunțe în favoarea sociologului)”[6], şi acest lucru are loc în total dezacord cu exigențele unei teorii generale a imaginarului care „presupune o înțelegere deasupra epocilor şi culturilor, ceea ce depăşeşte de departe formația tradițională a unui istoric”[7]. Istoricul Lucian Boia propune „recurgerea la arhetipuri, ca elemente constitutive ale imaginarului”[8], de aceea defineşte istoria imaginarului ca o istorie a arhetipurilor. Însă, spre deosebire de Jung, el priveşte arhetipul ca o „*programare*” aplicată omului pentru a-i da posibilitatea „să gândească, să simtă şi să viseze într-o manieră bine

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] Lucian Boia, *op. cit*., p. 9.
[4] *Ibidem,* p. 10.
[5] *Ibidem,* p. 11.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem,* p. 15.

definită”[1] şi îl defineşte drept „o schemă de organizare, o matriță, în care materia se schimbă, dar contururile rămân”[2].

Istoricul este obligat astfel să constate că oamenii şi comunitățile umane răspund „într-o manieră mai curând similară la provocările mediului natural şi social”[3]. Întotdeauna diferențele sunt minime în raport cu „unitatea fundamentală a spiritului, structurată de arhetipuri”[4].

Omniprezența imaginarului este analizată în strânsă legătură cu o altă caracteristică, tot atât de importantă: globalitatea. „Imaginarul unei societăți este global şi coerent; începuturile sale se manifestă în toate compartimentele vieții istorice”[5]. Desigur, globalitatea este posibilă datorită arhetipurilor. Există opt structuri arhetipale – spune autorul – susceptibile să acopere un imaginar aplicat evoluției istorice: a) *cunoştința unei realități transcendente* (domeniul supranaturalului, sacrului); b) „*dublul*”, *moartea şi viața de apoi* (trupul material este dublat de elementul imaterial: spirit, suflet); c) *alteritatea* (eu şi ceilalți; noi şi ceilalți); d) *unitatea* (aspirația omului de a trăi într-un univers omogen şi inteligibil); e) *actualizarea originilor* (valorizarea originilor prin mituri fondatoare); f) *descifrarea viitorului* (descifrarea istoriei viitoare); g) *evadarea* (aspirația omului de a se elibera de constrângeri); h) *lupta (şi complementaritatea) contrariilor* (imaginarul polarizat)[6].

Structurile arhetipale sunt universale şi corespund tendițelor de universalitate ale imaginarului. Ele transcend atât culturile, cât şi timpul istoric, evidențiind „*o anumită fixitate structurală*”. Esențelor arhetipale le corespund tot atâtea structuri mentale caracteristice oamenilor în general: „credința într-o realitate de esență superioară care dirijează lumea naturală; speranța în viața de dincolo de moarte; uimirea şi neliniştea în fața diversității lumii şi, mai ales, a Celuilalt; dorința de a asigura lumii şi comunităților un maximum de coerență; încercarea de a face inteligibile originile, esența şi restul lumii şi al istoriei; strategii vizând controlul destinului individual, al istoriei şi al viitorului; sau,

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 16.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem,* p. 29-35.

dimpotrivă, refuzul istoriei şi tentativa de a evada pentru a se refugia într-un timp invariabil şi armonios; şi, în sfârşit, dialectica înfruntării şi sintezei tendinţelor opuse”[1].

Prin motivele arhetipale şi prin structurile mentale proprii oamenilor, indiferent de zona geografică, imaginarul apare peste tot „ca dubletul material al lumii concrete”[2]. De aceea, poate fi indentificat „în toate domeniile istoriei, în oricare fapt istoric, în orice gând şi în orice acţiune”[3], este implicat în aventura cunoaşterii, în raporturile între naţiuni, între grupurile sociale şi între indivizi. „El marchează profund legăturile noastre cu Universul, necunoscutul, timpul şi spaţiul”[4].

2. ABORDĂRI ALE PSIHOLOGILOR ŞI ANTROPOLOGILOR

Jean-Paul Sartre abordează imaginarul din perspectivă fenomenologică. În lucrarea *L'imaginaire*, publicată în 1940, autorul defineşte imaginarul ca produs al imaginaţiei; însă, un produs care eludează realitatea obiectivă pentru a fi asemănător iluziei, ficţiunii.

Analiza din perspectiva fenomenologiei îl conduce pe Sartre la întrebuinţarea termenilor de neant, conştiinţa unui obiect, considerarea sintetică a lumii, poziţie de recul în raport cu lumea etc. Astfel, pentru realizarea funcţiei imaginative, conştiinţa trebuie să stabilească o teză de irealitate, cu alte cuvinte, să fie în măsură să formeze obiecte afectate de un anumit grad de neant în raport cu realitatea în întregul ei, să considere, în acelaşi timp, lumea ca neant în relaţia ei cu imaginea. Conştiinţa care produce în fiecare moment irealul nu poate face acest lucru decât dacă este liberă, dacă exclude lumea, dacă o introduce în interiorul neantului. Producerea irealului prin neantizarea lumii nu este posibilă decât prin apariţia şi structurarea imaginarului ca neant în raport cu lumea. Astfel, imaginarul „reprezintă în fiecare moment sensul implicit al realului”[5].

Gilbert Durand apreciază critica teoriei clasice a imaginii - miniatură şi a doctrinei bergsoniene a imaginii - amintire realizată de Sartre, mai ales eforturile făcute de acesta pentru a depăşi aceste modele explicative prin analiza imaginii cu ajutorul metodei

[1] Lucian Boia, *op. cit*., p. 35.
[2] *Ibidem,* p. 213.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] J.P.Sartre, *L'imaginaire. Psychologique, phenomenologique de l'imagination.* Paris, Gallimard, 1940, p. 238.

fenomenologice. Caracteristicile atribuite imaginii cu ajutorul acestei metode vizează natura imaginii, diferențierea imaginației în raport cu percepția, separarea conştiinței imaginative de obiectul perceput prin neantizarea acestuia. Astfel, „imaginea este o conştiință /…/ transcendentală”[1], se deferențiază de celelalte moduri ale conştiinței prin faptul că „obiectul imaginat e dat imediat ca atare, în timp ce cunoaşterea perceptivă se formează încet prin aproximație şi luări succesive de contact”[2]. În relația sa cu obiectul, „conştiința imaginativă «îşi pune obiectul ca neant», acel «a nu fi» ar constitui categoria imaginii, ceea ce îi explică cel din urmă caracter al său, adică spontaneitatea”[3].

Pe parcursul a mai multor pagini, Durand îi reproşează lui Sartre inconsecvența aplicării teoriei fenomenologice la studiul imaginii şi faptul că analiza imaginarului realizată de către acesta „conduce la un fel de nirvana intelectuală, el nemaifiind decât o cunoaştere dazamăgită, o «sărăcie intelectuală»“[4].

Mai mult decât atât, Sartre „reduce imaginația la un puzzle static şi plat, iar imaginea la un amestec foarte echivoc la jumătatea drumului între soliditatea senzației şi puritatea ideii”[5]. Abandonând metoda fenomenologică – afirmă Durand - Sartre ajunge la concluzia că „imaginea este o «umbră a obiectului» /…/ nu e decât un «obiect fantomă» /…/ se pomeneşte astfel din nou a fi «meşteră întru ale erorii, ca la metafizicienii clasici»“[6].

Concluzia pe care o trage Durand este edificatoare: „Sartre are meritul incontestabil de-a fi făcut efortul să descrie funcționarea specifică a imaginației şi s-o deosebească net /…/ de comportamentul perceptiv sau mnezic”[7]. Însă, pe măsură ce analiza înaintează, „imaginea şi rolul imaginației par a se volatiliza şi a ajunge până la urmă la o totală devalorizare a imaginarului”[8].

Lucien Sfez, în *Dictionnaire critique de la communication,* analizând operele unor importanți autori (Levi-Strauss, G. Durand, Dufrenne, Berque, Corbin, Cassirer,

---

[1] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului.* Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 22.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem,* p. 21.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem,* p. 23.
[8] *Ibidem.*

Alleau, Jung, Bachelard, Dumezil), acordă un spațiu semnificativ structurii imaginarului[1], ca domeniu distinct, cu obiectele sale specifice – imaginile – şi cu funcționarea sa proprie – imaginația – abordându-l din perspectivele nondualismului logic, simbolismului şi epistemologiei.

Perspectiva nondualismului logic Prima perspectivă, cea a nondualismului logic, postulează că imaginarul este „pol intermediar", „a treia cale" care realizează medierea „între termenii opozițiilor definite prin dualism: subiect şi obiect, natură şi cultură, individ şi societate, negativ şi pozitiv, concret şi abstract, acelaşi şi celălalt etc."[2], căruia îi este specifică o logică unitară ce integrează dinamic şi expresiv realități de ordin diferit: evenimente, obiecte, idei, impresii trăite, sentimente, emoții, deci componente ale lumii subiective, ale lumii obiective. Lucru posibil dacă admitem că imaginația – funcția principală a imaginarului – este în acelaşi timp „rezultatul întâlnirii omului cu lumea, unul către celălalt, şi expresie a definirii lor şi a constituirii realităților lor"[3].

Perspectiva deschiderii simbolice. Perspectiva deschiderii simbolice reflectă capacitatea imaginilor de a semnifica simbolic ființa umană. Prin urmare, imaginație implică „o recurgere la înțelegerea simbolică, pentru că simbolul se defineşte ca îmbinarea unei componente spațiale localizate şi a unui simț legat de profunzimile cele mai secrete ale ființei umane, adică de o componentă antropologică pur semantică, non-spațială şi non-localizată"[4].

Recurgerea imaginației la imagine ca la un instrument de sondare, în acelaşi timp a esențelor („umanitatea primordială sau ultimă", „ceva dintotdeauna abstract sau absent, care poate mai uşor să se înțeleagă, însă nicidecum să se perceapă") şi a situațiilor particulare (implicarea în particularismele culturale sau „ale evenimentelor cronicii") determină evoluții specifice pentru imagine în cele două ipostaze: a) în prima situație, imaginea „se va apropia de arhetip, de icon, de mitem şi de simbolul propiu-zis"[5] iar în a doua situație b) imaginea „va deveni alegorică, emblemă logotip, până se degradează în

[1] Lucien Sfez, *Dictionnaire critique de la communication*, 2, Paris, PUF, 1986, passim.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem,* p. 120.
[4] *Ibidem,* p. 123.
[5] *Ibidem,* p. 125.

sistem, adică pur semn arbitrar şi convenţional între oameni fără nici un raport cu misterul originii lor" [1].

Ipostazele în care funcţionează imaginile, indiferent de „ţinuta lor simbolică", determină coagularea lor în mari ansamble eterogene – implicând pluralismul în imaginar –, ansamble care formează la rândul lor sisteme, pentru că imaginile „sunt nu numai autohtone şi complementare, dar şi contradictorii între ele"[2]. Discontinuitatea conflictuală şi semantică a imaginilor, pluralismul imaginarului nu trebuie înţelese ca surse ale dezechilibrelor individuale şi colective (sociale), ci mai degrabă ca însuşi „condiţia de posibilitate a oricărei opere"[3].

Perspectiva epistemologică. Perspectiva epistemologică oferă repere legate de metodologia cercetării imaginarului. Logica investigaţiei indică necesitatea pornirii interogării „plecând de la imaginar şi ajungând la oameni" şi nu invers, pornind „de la oameni către imaginar"[4]. În consecinţă, cercetările care au urmat această logică au atestat „anterioritatea structurală a imaginarului, adică prezenţa determinată la fondarea însăşi a operelor, a instituţiilor şi chiar a istoriei şi a orientărilor dezvoltării ştiinţifice, a limbajului şi a regulilor propii ale imaginaţiei umane"[5].

Gilbert Durand, plecând de la ideea că viaţa raţională nu este decât un mod de a fi a vieţii imaginare, aceea a regimului diurn al imaginii, acordă imaginaţiei statutul de cea mai importantă funcţie psihică, mai importantă chiar decât gândirea. Dar, imaginarul şi imaginile nu pot fi studiate decât dacă este analizat simbolismul imaginar, întrucât „Analogon-ul pe care-l constituie imaginea nu e niciodată un semn ales arbitrar, ci e întotdeauna motivat intrinsec, adică e întotdeauna simbol"[6]; eficacitatea imaginarului constând tocmai în definirea imaginii ca simbol[7].

Pentru a studia simbolismul imaginar „*in concreto*", Durand nu vede decât o singură alternativă: angajarea „cu hotărâre pe calea antropologiei"[8], pentru a da

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] Lucien Sfez, *op. cit*. p. 140.
[5] *Ibidem,* p. 142.
[6] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*. Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 27.
[7] *Ibidem,* p. 28.
[8] *Ibidem*, p. 37.

simbolului deplinul sens actual şi imaginarului dimensiunea sa proprie, adică „traseul antropologic", ce constă în „schimbul neîncetat care se produce la nivelul imaginarului între pulsiunile subiective şi asimilatoare şi somaţiile obiective emanând din mediul cosmic şi social."[1] Astfel, „spaţiul" de extensie a imaginarului „oscilează de la gestul pulsionar la mediul înconjurător material şi social, şi viceversa", trasând, de fapt, sfera de investigaţie a antropologiei: *imaginarul*; care nu este altceva „decât acest traseu în care reprezentarea obiectului se lasă asimilată şi modelată de către imperativele impulsionale ale subiectului şi în care reprezentările subiective se explică «prin acomodările anterioare ale subiectului» la mediul obiectiv"[2].

Traseul antropologic începe de fapt „la porţile animalităţii" şi se încheie „în pragul demersurilor obiective, ale raţiunii tehnice". Termenul ultim al acestui traseu antropologic, în cadrul căruia se manifestă domeniul imaginarului, este retorica. Şi astfel, între aceste două limite – asimilarea pură a reflexului şi adaptarea limită a conştiinţei la obiectivitate - este plasat imaginarul care „constituie esenţa spiritului, adică efortul fiinţei de-a înălţa o speranţă vie în pofida lumii obiective a morţii"[3]. Mai mult decâ atît, pe traseul antropologic – de-a lungul căruia se sedimentează scheme, arhetipuri şi simboluri articulate în structuri –, imaginarul apare „drept marca unei vocaţii ontologice", manifestându-se „nu numai ca activitate care transformă lumea, ca imaginaţie creatoare, dar mai ales ca transformare eufemică a lumii, ca ordonare a fiinţei conform unui ce mai bun"[4]. Într-o altă lucrare semnificativă[5], Durand suprimă sechelele doctrinei clasice (Cassirer şi Bachelard), în care se face distincţia între conştientul raţional şi latura subconştientă a imaginarului, integrând toate produsele psihice – şi cele raţionale şi cele inconştiente –, în întregul lor, într-o singură activitate cu manifestare globală. Această unicitate şi complementaritate a produselor psihice conştiente şi inconştiente se bazează, în concepţia lui Durand, pe două moduri de exprimare: a) printr-un mod mai difuz, care se exteriorizează „prin faptul că sensul propriu (care conduce la concept şi la semnul adecvat) nu este decât un caz particular al sensului figurat, adică nu este decât un simbol

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p. 431.
[4] *Ibidem.*
[5] Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginaţia simbolică*, *imaginarul*, Bucureşti, Editura Nemira, 1999.

restrâns. Sintaxele raţiunii nu sunt decât formalizări ale unei retorici care se scaldă ea însăşi în consensul imaginar general”[1], b) printr-un mod mai precis determinat de faptul că „nu există ruptură între raţional şi imaginar, raţionalismul nemaifiind, printre multe altele, decât o structură polarizantă specială a câmpului de imagini”[2].

Aceste două moduri de exprimare a activităţii psihice unice (modul difuz şi modul precis) face posibilă, spune Durand, asimilarea totalităţii psihismului - „de cum se desprinde de senzaţia imediată” – cu imaginarul, gândirea însăşi în totalitatea ei găsindu-se „integrată funcţiei simbolice”[3]. Mai mult decât atât, imaginaţia ca funcţie simbolică „se relevează ca factor general de echilibrare psihosocială”[4]. Imaginarul, din perspectivă antropologică, se prezintă „ca tensiunea a două «regimuri» care inventariază fiecare imaginile, în două universuri antagoniste” (conştient şi inconştient), care se interpătrund („pactizează”) într-un subunivers (subconştientul) sistematic, datorită faptului că „polarităţile divergente, imaginile antagoniste îşi păstrează individualitatea proprie, potenţialitatea lor antagonistă, şi nu se leagă decât în timp, pe firul unei povestiri, într-un sistem mai degrabă decît într-o sinteză”[5]. Dinamismul antagonist al imaginilor permite astfel conştientizarea marilor manifestări psihosociale ale imaginaţiei simbolice şi variaţia lor în timp. „Dezvoltarea artelor, evoluţia religiilor, a sistemelor de cunoaştere şi de valori, stilurile ştiinţifice înseşi se manifestă cu o regularitate alternativă”[6], lucru posibil dacă acceptăm afirmaţia „că marile sisteme de imagini (Weltbild), de «reprezentare a lumii», se succed în mod contrastant în cursul evoluţiei civilizaţiilor umane”[7].

Vom concluziona împreună cu Mielu Zlate care afirmă că „Durand se referă mai degrabă la funcţiile imaginarului decât la conţinutul lui. Iar atunci când face acest lucru, dezamăgeşte”[8]. Una din limitele consistente în abordarea traiectului antropologic de către Durand este devalorizarea gândirii în raport cu imaginarul. „Oricât de mare ar fi valoarea imaginarului în cunoaştere, în existenţa cotidiană, ea nu trebuie contrapusă semnificaţiei

[1] *Ibidem,* p. 82-83.
[2] *Ibidem*, p. 83.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem*, p. 84.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*
[8] Mielu Zlate,*op. cit*., p. 495.

gândirii, cu atât mai mult cu cât cele două mecanisme nu sunt polare, ci complementare”[1].

Pentru Gilbert Durand, o formă importantă de imaginar o constituie imaginația simbolică care în mod dinamic este „negație vitală, negație a neantului morții şi a timpului”[2], care se desfăşoară pe mai multe planuri: a) pe planul datului imediat unde simbolul „restabileşte echilibrul vital compromis de înțelegerea morții”[3]; pe planul pedagogic unde simbolul „este utilizat pentru restabilirea echilibrului psihosocial”[4] c) pe planul simbolisticii în general, simbolul „stabileşte un echilibru antropologic care constiuie umanismul sau ecumenismul sufletului omenesc”[5]; d) pe planul instaurării omului ca „homosymbolicus”, simbolul „înalță domeniul supremei valori şi echilibrează universul trecător printr-o ființă netrecătoare căreia îi aparține Copilăria veşnică, veşnica aurora, şi atunci simbolul se deschide către o teofanie”[6]. Dar, deşi simbolul îndeplineşte şi o funcție biologică, funcționalitatea lui este puternic afectată de faptul că „în spatele vieții” se „desenează o viață a spiritului”, care nu mai are de-a face în mod esențial cu biologia, iar în acestă situație, „simbolul apare ca îndreptându-se prin toate funcțiile sale către o epifonie a Spiritului şi a valorii, către o hierofanie”[7].

3. CONCEPȚIA PROCESUAL-ORGANICĂ DESPRE IMAGINAR

Aşa cum am putut constata deja, interpretările date de concepția procesual-organică conceptelor cu care operează imaginarul (reprezentări, imagini, simboluri) diferă de cele conturate în psihologii. Diferențele decurg din distincția între bioprocesori şi interpretori, din identificarea posibilității ca oamenii să realizeze trei tipuri de

[1] *Ibidem*.
[2] Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică*, *imaginarul*, p. 107.
[3] *Ibidem,* p. 107-108.
[4] *Ibidem,* p. 108.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem,* p. 117.

interpretări (figurative, verbale şi muzicale) şi din caracterul social al omului, al capacității lui de a procesa informație[1].

Reprezentările sunt interpretări care „transced percepțiile, care pot să utilizeze informații furnizate de percepții dar se referă la aspecte pe care bio-procesorii nu le pot recepta şi procesa”[2], la aspecte care nu sunt prezente în spațio-temporalitatea omului, iar această referire se realizează în modalități ce decurg din caracteristicile interpretorilor şi din faptul că ei folosesc în procesare şi informații acumulate în memoriile interne.

Reprezentările – rezultat al procesărilor – nu pot fi reduse la percepții (sunt numite percepții conştientizările care decurg din receptarea semnalelor bio-procesorilor). Această reducție nu este posibilă întrucât reprezentările nu sunt conştientizate, rămân implicite în interpretori. Importanța lor survine din funcționalitate: ele sunt importante pentru interpretori, deoarece sunt folosite ca interpretări-cadru în procesul interpretării.

Reprezentările pot fi produse de toate cele trei tipuri de interpretori (figurativi, verbali, muzicali), dar şi cu concursul conlucrării lor. „Picturile, creațiile muzicale, creațiile artistice de orice fel exprimă şi reprezentări ale autorilor. Aşadar, o anume reprezentare, în funcție de situație, se poate exprima în modalități diferite, în raport cu interpretorii implicați; nu reducem reprezentările la o anumită modalitate de exprimare verbală”[3].

Imaginile oamenilor sunt interpretări-cadru derivate din reprezentări; sunt complexe de reprezentări care exprimă sintetic interpretări mai cuprinzătoare. Pe măsură ce se constituie, imaginile devin sisteme de referință pentru procesările ce preced conştientizările[4].

Dar omul nu este numai rezultat al conviețuirii în socioorganizările în care conviețuieşte, el este şi produsul asimilării unor modalități sociale de procesare a informațiilor şi, prin urmare, interpretările sunt nu doar rezultatul funcționării interpretorilor, ci şi rezultatul caracteristicilor informaționale ale socioorganizărilor în care el s-a format şi în care funcționează. Deci, reprezentările şi imaginile – ca produse

[1] Lucian Culda, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială,* Bucureşti, Editura Licorna, 1997, p. 84.
[2] *Ibidem,* p. 82.
[3] *Ibidem,* p. 83.
[4] Lucian Culda, *Organizațiile.* Bucureşti, Editura Licorna, 1999, p. 165.

neconştientizate ale interpretărilor – sunt, în acelaşi timp, „expresia interpretorilor ce le-au produs dar şi a socio-organizărilor implicate în formarea lor”[1].

Consecința directă a acestui fapt este că oamenii formați şi situați în aceeaşi socioorganizare sau în socioorganizări similare produc reprezentări şi imagini similare. Astfel se explică caracteristicile comune a ceea ce psihologii, sociologii, etnologii şi antropologii numesc imaginar, mai ales când studiile lor se referă la organizări sociale distincte.

Simbolurile sunt rezultatul bioprocesărilor de tip expresiv, care fac posibile manifestări interpretative similare, prin care semnificațiile sunt „*exprimate*”. Manifestările care au în centrul lor simboluri se numesc simbolizări deoarece, prin obiectivări pe un anumit suport, devin semnale care conțin simboluri. Specific acestui proces este caracterul implicit al simbolizării. Astfel, „*într-un proces interpretativ ce se exprimă prin simboluri, modalitățile de simbolizare rămân implicite*”[2].

Ca urmare a interpretărilor realizate, al căror rezultat sunt reprezentările, imaginile şi simbolurile, omul este introdus într-un context informațional dependent de caracteristicile bioprocesorilor şi interpretorilor, de fasciculele de interpretări ce corespund imaginilor şi simbolurilor rezultate, specifice unei spațio-temporalități date. În această situație, reprezentările şi imaginile devin interpretări-cadru şi servesc ca sisteme de referință pentru procesarea altor informații. Ele pot fi construcții mai puțin elaborate, de tipul celor semnalate de antropologi la comunitățile arhaice (de exemplu, cele care susțin comportamentele mitice, fie ele antropomorfe sau zoomorfe)[3].

Posibilitatea omului de a procesa informații furnizate de bioprocesori despre aspecte disparate şi decalate spațio-temporal, utilizând şi informații memorate, generează o nouă modalitate de situare a omului în contextul existențial: „Acum situarea sa în existență devine una mediată şi de coordonate informaționale generate de imagini-simbol; ele se construiesc ca semnale cu funcții reglatoare”[4].

Dar, reprezentările şi imaginile-simbol sunt, în primul rând, rezultatul procesării figurative realizate de homo-interpretorii figurativi, procesări ce pot să conțină

[1] Lucian Culda, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială,* p. 84.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p. 92.
[4] *Ibidem,* p. 118.

numeroase interpretări eronate: „conexiuni, puneri în relație neadecvate, în funcție de criterii şi reguli vagi sau utilizate greşit”[1]. Interpretările, la acest nivel, vor genera informații-diagnostic şi informații-soluții cu eficiență redusă; cu atât mai redusă cu cât procesarea este mai complicată şi se referă la procese despre care biocuplatorii furnizează codificări mai puțin relevante.

Limitele biocuplatorilor – informațiile furnizate de ei sunt doar indici ai unor reali – sunt principala cauză care face ca interpretorii să nu fie de la început performanți şi, drept consecință, rezultatele procesării figurative să fie inevitabil nu numai simplificatore, dar şi deformatoare. Principala deformare decurge din simbolizarea proceselor receptate ce se realizează pe baza unor informații insuficiente, obținute din surse senzoriale sau extrasenzoriale. Mai mult decât atât, deformările sunt posibile şi inevitabile şi datorită faptului că interpretorii conexează informații din spațio-temporalități diferite, mediate de bioprocesări diferite şi produc, astfel, simboluri dificil de receptat, de interpretat şi utilizat.

Dar, homo-interpretorii figurativi pot produce conştientizări care au importante consecințe. Conştientizările figurative „desprind omul de imediatul informațional şi îl includ într-un context multidimensionat, eterogen şi confuz”[2]. Ele pot să utilizeze informații produse anterior şi memorate, să pună în relație informații memorate cu informații noi, dar nu pot să distingă, cel puțin la început, între ceea ce ulterior interpretorii verbali vor interpreta ca fiind „*trecut*”, „*prezent*” şi „*viitor*”[3]. Această imposibilitate de a distinge segmentele constitutive ale temporalității omului, precum şi alte insuficiențe specifice interpretorilor figurativi – amalgamarea proceselor informaționale şi a informațiilor produse în diverse stări, cu finalități diferite; întreținerea unor stări de confuzie privind temporalitatea şi spațialitatea; confundarea spațio-temporalității ființării cu diversele spațio-temporalități pe care interpretorii figurativi le pot genera, fără a le conştientiza specificitatea – îi claustrează pe oameni în atemporalitatea mitologiilor. şansa oamenilor de a intra în „istorie” apare, astfel, „numai după ce transced perioada mitică a procesării informațiilor”[4].

[1] *Ibidem*
[2] *Ibidem,* p. 124.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

Depăşirea perioadei mitice a procesării informaţiilor devine posibilă o dată cu emergenţa interpretorilor verbali care se formează pe măsură ce se multiplică situaţiile ce favorizează multiplicarea produselor informaţionale figurative şi se diversifică dificultăţile de conlucrare şi comunicare între oameni, determinate tocmai de sporirea posibilităţilor figurative. Aceste dificultăţi „generează presiuni pentru ca omul să-şi utilizeze posibilităţile de articulare sonoră”[1], care la început facilitează atât procesările figurative, cât şi comunicarea figurativă.

Caracteristicile articulărilor sonore, desprinderea de limitele impuse procesării de imaginile-simbol prin construirea modalităţilor verbale de obiectivare a informaţiilor „fac ca posibilităţile de procesare ale interpretorilor verbali să fie practic nelimitate”[2] în timp şi spaţiu. Imaginarul poate fi exprimat astfel în cuvinte.

Cu toate posibilităţile deschise de procesarea verbală a informaţiilor, procesarea figurativă nu devine inutilă. Aceste două tipuri de procesări sunt complementare. „Persistenţa metaforei şi a simbolurilor de-a lungul secolelor, dar şi posibilităţile informaţionale verbale ce decurg din asocierea unor interpretări figurative, atestă că, în pofida evoluţiei spectaculoase a posibilităţilor informaţionale verbale, nu se poate susţine inutilitatea funcţională a procesărilor figurative”[3].

Trebuie să evidenţiem că dezvoltarea şi diversificarea interpretărilor verbale fac posibil ca unele din produsele lor, inclusiv reprezentările şi imaginile, să constituie sisteme de referinţă pentru alte procesări, să satisfacă cerinţele de a deveni interpretări-cadru. Primele interpretări-cadru verbale pot fi rezultatul unor procesări verbale de tip simbolic, dar ulterior este posibil ca interpretările-cadru de tip analitic să devină dominante.

Rolul reprezentărilor şi al imaginilor în procesarea verbală este susţinut de faptul că şi în cazul procesării verbale procesările ce preced conştientizările rămân netransparente, interpretările-cadru verbale putând fi şi construcţii simbolice şi analitice. „Simbolurile-cadru constituie matrice simbolice ce guvernează interpretările verbale în modalităţi ce rămân parţial netransparente”[4].

---

[1] *Ibidem*, p. 133.
[2] *Ibidem,* p. 136.
[3] *Ibidem*, p. 137.
[4] *Ibidem,* p. 140.

Totuşi, se impune să evidenţiem că interpretarea verbală, pe măsură ce se dezvoltă, tinde să introducă disfuncţionalităţi în procesarea figurativă. Procesările interpretative verbale contribuie la apariţia şi conştientizarea unor necesităţi colective ce determină, la rândul lor, apariţia sociointerpretorilor verbali, care au proprietăţi ce nu pot fi compatibile cu cele ale socio-interpretorilor figurativi. Proprietăţile lor determină procesări mai performante, satisfăcând nevoile sociale în modalităţi mult mai performante.

După construirea procesorilor verbali, devine posibilă emergenţa unor noi tipuri de interpretori care pot realiza interpretări folosind proprietăţile armonice ale articulărilor sonore; este vorba de procesorii muzicali (armonici) ale căror produse sunt creaţiile muzicale.

Analiza creaţiei muzicale indică faptul că procesările armonice se realizează preponderent în modalităţi simbolice şi se specializează îndeosebi în funcţie de finalităţi expresive[1]. Procesorii figurativi şi cei armonici controlează împreună starea omului, îi orientează manifestările, declanşează întreaga „producţie" de reprezentări şi imagini, dând oamenilor posibilitatea să reacţioneze la diverse situaţii, la tensiuni ce se pot dezvolta între oameni, între ei şi ambianţa socială, dar şi între ei şi propria lor interioritate[2].

Concluzia care se impune aici evidenţiază că imaginarul este rezultatul procesării informaţiei sociale, procesare care nu este încă de la început performantă. Imaginaţia funcţionează în toate stadiile dezvoltării bio-procesorilor şi interpretorilor. Producţiile imaginarului se datorează atât lipsei de performanţă a interpretorilor, cât şi performanţei lor accentuate. Oamenii procesează informaţia socială identificând posibilii existenţei, posibili care nu se transformă în reali decât în procesul acţiunii sociale, ceea ce determină acumularea de posibili care nu au nici o şansă să devină reali. Mai mult decât atât, oamenii elaborează posibili chiar şi atunci când conştientizează că aceştia nu pot deveni reali în spaţio-temporalitatea prezentă. Ei fac aceasta pentru a evada din real şi chiar se complac uneori să trăiască „în sfera posibililor deşi conştientizează că ea este iluzorie".

[1] *Ibidem,* p. 154.
[2] *Ibidem.*

Concepția procesual-organică definește imaginarul ca sfera tuturor posibililor oamenilor în spațio-temporalități diferite, posibili care au originea în interpretarea informației sociale, atât de către om, cât şi de către oameni în socioorganizări.

Concepte-cheie

- Imaginar
- Perspectiva nondualismului logic
- Perspectiva deschiderii simbolice
- Perspectiva epistemologică
- Simbolism imaginar
- Imaginație simbolică

Întrebări şi probleme

1. Cum defineşte Le Goff imaginarul ? Dar imaginea ?
2. Care este corelația ce se stabileşte între imaginar şi simbolic în concepția lui Le Goff ?
3. Care sunt cele opt structuri arhetipale definite de Lucian Boia în lucrarea *Pentru o istorie a imaginarului* ?
4. În ce constă traseul antropologic prin care Gilbert Durand defineşte imaginarul ?
5. Care sunt principalele caracteristici ale imaginarului în concepția procesual-organică ?

Tema 5

COMUNICARE INTERETNICĂDIN PERSPECTIVĂ IMAGOLOGICĂ

Identitatea socială a grupurilor etnice • Imaginea de sine a grupurilor etnice • Imaginea celuilalt • Comunicarea interetnică

În general, toți oamenii au reprezentării despre grupurile etnice[1], dar se constată, de multe ori, că ele nu sunt corecte. Se exprimă opinii, se iau atitudini față de anumite aspecte referitoare la grupurile etnice, se constată diversitatea pozițiilor exprimate precum şi consecințe ale unor erori de interpretare a situațiilor specifice. Puțini dintre cei ce abordează această problemă iau în considerare identitatea grupurilor etnice, imaginea de sine a acestora, compatibilitățile/ incompatibilitățile simbolice şi culturale, implicațiile imaginilor în comunicarea interetnică. Se constată adesea influențe ideologice şi politice în formarea şi cristalizarea imaginilor etnice.

Tema de față îşi propune să abordeze, în primul rând, aceste probleme.

1. IDENTITATEA SOCIALĂ A GRUPURILOR ETNICE

Identitatea este definită în diferite dicționare ca „similitudine şi comunitate, ca unitate şi permanență, în opoziție cu alteritatea, contrastul, diferența şi distincția”[2]. O serie de autori, însă, ancorează identitatea „în relația dintre individ şi colectiv, dintre persoane şi grupul lor de apartenență”[3] sau o concep ca „o construire a unei diferențe, o elaborare a unui contrast, o punere în relief a unei alterități”[4].

---

[1] „Termenul «grup etnic» face apel, în principal, la caracteristicile lingvistice şi culturale care pot diferenția grupurile sociale” (Richard Y. Borhis, Jacques-Philippe Leyens (coordonatori), *Stereotipuri, discriminare şi relații intergrupuri,* Iaşi, Editura Polirom, 1997, p.126). „Membrii unui grup etnic împărtăşesc o moştenire culturală comună care îi defineşte ca fiind deosebiți. Aceste trăsături culturale deseori include originea națională, limba, religia, practicile şi preferințele culinare, şi un sentiment al unei moşteniri istorice comune” (Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, Bucureşti, Editura Lider, 1992, p. 199).

[2] Fabio Lorenzi-Cioldi, Willem Doise, *Identitate socială şi identitate personală,* în Richard Y. Bourhis, Jacques-Philippe Leyens (coordonatori), *op.cit.*, p. 53.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

În această situație, identitatea socială nu dobândeşte semnificație decât în raport cu diferențele față de celelalte grupuri. Dacă indivizii au nevoie să se compare cu ceilalți pentru a se evalua, atunci apartenența lor la un grup joacă un rol extrem de important în această evaluare.

Comparația socială implică conotația pozitivă sau negativă a apartenenței la grup. Ca urmare, nevoia unei evaluări pozitive a indivizilor devine o necesitate stringentă de a aparține la grupuri evaluate pozitiv în raport cu alte grupuri. „Grupurile sociale sau categoriile (şi apartenența la ele) - afirmă Tajfel şi Turner – sunt asociate unor conotații pozitive şi negative. În consecință, identitatea socială poate fi pozitivă sau negativă în funcție de evaluările (care tind să fie împărtăşite din punct de vedere social fie în interiorul grupului, fie între grupuri) acelor grupuri care contribuie la identitatea socială a unui individ. Evaluarea propriului grup se face în funcție de alte grupuri specifice, prin intermediul comparațiilor sociale şi în termenii atributelor sau caracteristicilor încărcate de valoare. Comparațiile care au ca rezultat o diferență pozitivă între grupul de apartenență şi un alt grup produc o ridicare a prestigiului”[1].

Aproape în toate cazurile, când se revendică identitatea unui grup etnic se porneşte din plan cultural. Lucrul este plauzibil dacă avem în vedere că atunci când organizările sociale globale se pulverizează, grupurile componente „se reînrădăcinează în subculturile lor particulare pentru care au aderență, în care atributul identității culturale (limbă, religie, tradiții, forme de învățământ, presă) nu mai seamănă cu cel al identității politice”[2].

Recursul la cultură pentru afirmarea identității este inevitabil datorită faptului că grupurile etnice devin „vizibile”, în primul rând prin „tiparul” cultural al vieții de grup, ce desemnează, în concepția lui A. Schutz, „toate acele valorizări particulare, instituții, sisteme de orientare şi direcție (precum obiceiurile, regulile, legile, obişnuințele, tradițiile populare, eticheta, modelele) care /…/ caracterizează orice grup social în orice moment al istoriei sale”[3].

---

[1] Tajfel & Turner, *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*, în Richard Y. Bourhis, Jaques–Philippe Leyens, *op. cit*., p. 57-58.

[2] Lucian Culda (coordonator), *Investigarea națiunilor. Aspecte teoretice şi metodologice*, Bucureşti, Editura Licorna, 1998, p. 72.

[3] Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasin, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1996, p. 105-106.

Membrii nativi ai oricărui grup etnic acceptă **scheme standardizate** gata elaborate cu privire la un **tipar cultural** transmis ancestral şi pe cale administrativă (de autorități), ca un ghid nechestionabil, valabil pentru evaluarea şi rezolvarea tuturor situațiilor şi problemelor cu care se confruntă grupul[1].

Capătă forme de **tipar cultural** numai acele **cunoaşteri** care se referă la viață în şi de grup şi care au fost transmise de la o generație la alta, fiind ridicate (prin esențializări, selecție şi simplificări etc.) la rang de **scheme standardizate** şi, deci, de ghiduri ale acțiunii, care sunt capabile să provoace aderare (împărtăşire) atât pe orizontală (la toți membrii actuali ai grupului), cât şi pe verticală (de la o generație la alta)[2].

În concepția lui A. Schutz, numai cunoaşterile ridicate la statutul de scheme standardizate au rang de tipar cultural al vieții de grup şi sunt definitorii pentru identitatea grupului, „celelalte cunoaşteri zilnice rămân inconsistente, incoerente şi doar parțial clare”[3], cu rol secundar şi nedefinitoriu pentru identitatea unui grup[4].

În câmpul de cunoaştere şi aprofundare a identității grupurilor etnice se relevă rolul important al limbii ca fenomen social şi cultural. Trebuie ținută permanent în atenție acea facultate care ne face să înțelegem zona de virtualități ale cuvântului, ale limbii în ansamblul ei, zonă ce asigură specificul şi diferențele dintre grupurile etnice.

Identitatea prin raportare la altul scoate în evidență diferențierile care se asociază şi se întrepătrund în spațiul specific grupurilor etnice şi în spații de influență interculturală. În aceste spații, diferențele lingvistice se alătură altor diferențieri: de la cutume culinare şi vestimentare până la instituțiile care susțin şi apără grupurile etnice, de la modalități de socializare a relațiilor dintre oameni până la modalitățile de funcționare a localităților şi industriilor, de la modalitățile în care îşi manifestă sensibilitatea estetică până la caracteristici ale creației culte[5].

Grupurile etnice, ca organizări sociale specifice, cu cât capătă caracteristici mai accentuate, cu atât influențează mai puternic elementele lor componente (organizații şi instituții) şi, prin intermediul lor, oamenii. Diferențele dintre grupurile etnice devin

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] Lucian Culda (coordonator), *op. cit*., p. 73-74.

sesizabile dacă ne raportăm la organizarea şi funcţionarea familiilor, la comunităţile urbane şi rurale, la modalităţile de a produce bunuri materiale sau la modalităţile de a petrece timpul liber[1].

Diferenţele dintre grupurile etnice nu se opresc însă aici. Ele sunt evidente şi dacă se investighează modalităţile în care membrii grupului le analizează şi interpretează. Atitudinile şi reacţiile comportamentale faţă de situaţia propriului grup etnic sunt specifice fiecărei etnoorganizări; ele fac parte din caracteristicile acestora şi oferă indicii despre starea grupurilor etnice la un moment dat[2].

Prin modalităţile de administrare care le sunt proprii grupurilor etnice, prin normele de organizare internă, prin statusurile şi rolurile atribuite oamenilor, prin modalităţile în care sancţionează comportamentele ce le sunt nefavorabile şi încurajează comportamentele ce le pot fi favorabile, prin reprezentările şi imaginile despre ele, pe care le generează îndeosebi la oamenii implicaţi în funcţionarea lor, organizările etnice îi determină pe oameni să se manifeste ca membrii ai acestora, să întreţină conştiinţa de sine a grupurilor etnice şi să le conserve identitatea[3].

2. IMAGINEA DE SINE A GRUPURILOR ETNICE

Imaginea de sine a fost tratată pe larg în prima temă a cursului. Se impun însă şi aici câteva considerente.

Conceptul de imagine de sine (autoimagine) nu beneficiază de o interpretare omogenă. Imaginea de sine a grupurilor etnice este rezultatul a numeroase interpretări produse de oameni, fiecare dintre ele referindu-se la aspecte disparate şi conţinând erori sau simplificări deformatoare. Aşadar, imaginea de sine a grupurilor etnice se manifestă în modalităţi care decurg din orizontul de interpretare al oamenilor, organizaţiilor şi instituţiilor ce formează etnoorganizările. Reprezentările şi imaginile oamenilor despre propriul grup etnic se implică în mod direct în orientarea manifestărilor, atitudinilor şi opinilor exprimare de către acestea.

Imaginea de sine a grupurilor etnice este rezultatul autoevaluării şi dezvăluie elemente importante ale identităţii acestora: caracteristicile grupurilor etnice, limitele lor

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 75.

privind răspunsul dat provocărilor mediului natural şi social, modalităţile în care fiecare grup etnic îşi percepe şi evaluează trecutul, prezentul şi şansele pentru evoluţiile viitoare.

Imaginea de sine a grupurilor etnice se actualizează în funcţie de reacţiile de răspuns – pozitive sau negative – ale acestora la provocările mediului natural şi social. Sunt fundamentale, din această perspectivă, criteriile de percepţie şi evaluare a succeselor şi eşecurilor, asumarea sau neasumarea lor; rezultatele putând duce la mobilizări pentru depăşirea obstacolelor sau la atitudini de descurajare şi imobilism.

Filosofia pragmatistă şi sociologia interacţionistă postulează necesitatea de a întări imaginea de sine pozitivă a membrilor grupurilor umane prin dezvoltarea capacităţii societăţii de a menţine stima de sine (atât la indivizi cât şi la grupuri) la rate cât mai înalte. Acest rezultat poate fi obţinut „dacă rata succesului individual şi colectiv atinge praguri ridicate într-o societate şi dacă imaginea despre sine în cadrul multiplelor interacţiuni nu este «rănită»“[1]. Practica socială demonstrează că grupurile etnice cu imagine de sine pozitivă sunt mult mai performante decât cele cu imagine de sine negativă. Ca urmare, buna funcţionare a grupurilor etnice impune indivizilor şi societăţilor să-şi îmbunătăţească sistematic imaginea de sine. „Numai societăţile care au o imagine de sine pozitivă se pot bucura de un regim sănătos de viaţă colectivă şi individuală. Societăţile a căror imagine de sine este permanent «bombardată» (în interior şi în exterior) vor fi împinse în blocaje, boală şi suferinţă. În asemenea societăţi, primul lucru care se va prăbuşi este «respectul», «stima de sine»“[2].

Încă din 1910 W. James sugerează ipoteza unor acţiuni deliberate de întărire sau de slăbire a sinelui social şi deci a imaginii de sine a societăţii. Acolo unde imaginea de sine este negativă „stima de sine” şi „respectul interactiv” sunt şi ele scăzute. Această „polaritate a «*sinelui social*» explică întreaga «dramă colectivă» a societăţilor /…/”[3].

Consecinţele „*bombardării*” din exterior a imaginii de sine a unui grup etnic pot fi analizate în mod satisfăcător dacă apelăm la teorema lui Thomas: „Când (dacă) oamenii consideră o situaţie ca reală, ea devine reală prin consecinţele ei”[4]. Prin urmare, atitudinile şi comportamentul uman depind nu de o situaţie dată, ci de o situaţie aşa cum

[1] Ilie Bădescu, Dan Dungaciu, Radu Baltasiu, *op. cit*., p. 304.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 306.

este ea definită. Oamenii, grupurile etnice apar unele altora nu aşa cum sunt, ci aşa cum sunt definite.

Dacă definirea situației creează, de fapt, „realitatea", înseamnă că stă în puterea omului să înființeze sau să desființeze realitatea socială a unui individ sau a unui grup, după cum îi dictează „dorințele" şi interesele[1]. Mai mult decât atât, dacă admitem teoria elaborată de C. Cooley, care afirmă că imaginea de sine depinde de interacțiunea cu ceilalți şi că sinele social ar putea fi denumit sinele reflectat sau sinele oglindit, atunci ne putem da seama de consecințele nefaste ale deformării, în sens negativ, a imaginii grupurilor etnice. Cu alte cuvinte „noi suntem ceea ce cred alții despre noi că suntem"[2], sau, în orice caz, „ceea ce cred ei despre noi este esențial în şi pentru ce suntem sau simțim că suntem"[3].

În contrast cu cele arătate până acum – sau în prelungirea lor – trebuie să constatăm, însă, că o înclinație naturală a oricărui grup etnic „este aceea de a-şi supraevalua capacitățile şi valorile"[4]. Această înclinație reprezintă sursa imaginilor de sine deformate în sens pozitiv, a autoimaginilor etnocentriste. Supraevaluarea ține de fondul antropologic, comun tuturor grupurilor etnice dar, în acelaşi timp, ea este determinată de factori istorici şi culturali particulari care alimentează sau diminuează intensitatea atitudinilor de autoevaluare excesiv pozitivă. Se poate constata faptul că „Aproape nu e neam să nu se creadă superior vecinilor săi"[5] şi, ca urmare, supraevaluarea imaginii de sine a grupurilor etnice izvorăşte şi din orgoliul național care „este o trăsătură comună mai tuturor popoarelor"[6].

Schimbul generalizat de valori din lumea contemporană, sistemele de comunicare globală, interacțiunea culturilor au produs şi produc continuu o mentalitate care nu este favorabilă imaginilor de sine supraevaluate, ducând la erodarea atitudinilor de autoapreciere exclusivistă şi deformatoare. „Imaginea despre sine a unui grup etnic absoarbe acum inevitabil mai multe reprezentări şi judecăți care vin din oglinda

---

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 326.
[3] Grigore Georgiu, *Etnocentrismul şi paradoxul diversității culturilor*, în „Societate & Cultură", 1991, nr. 4, p. 27.
[4] *Ibidem*.
[5] Constantin Antoniade, *Imperialismul culturii germane*, în Idem, *Opere*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1995, p. 350.
[6] *Ibidem*.

străinătății. Se creează astfel un trafic simbolic între autoimagine externă, o confruntare permanentă între imagini, care echilibrează aprecierile şi facilitează dialogul lor comprehensiv”[1]. Cu toate acestea, supraevaluările caracteristicilor propriului grup etnic nu sunt în scădere, ele se afirmă în unele zone geografice şi iau chiar forme extreme. De aceea, „este foarte greu să înțelegem unde se opreşte patriotismul firesc şi unde începe naționalismul patologic”[2].

3. IMAGINEA CELUILALT

3.1. Definirea celuilalt

Situarea omului în spațiu şi în timp implică, în cele din urmă, raportarea sa esențială, oarecum globală, la celălalt. Dar termenul celălalt se subîmparte - în funcție de criterii: criteriul etnic, criteriul religios, criteriul social, criteriul mental, criteriul sexual etc. - în categorii care lasă să se întrevadă direcții multiple. „Îi putem descoperi pe ceilalți în noi înşine, putem înțelege că nu formăm o substanță omogenă şi radical străină de tot ceea ce nu este sinele: eu este un altul”[3]. Constatăm, însă, imediat că şi ceilalți sunt nişte euri, pe care îi putem concepe ca pe o abstracție (celălalt sau altul în raportul cu eu) sau ca pe un grup social concret de care noi nu aparținem. „Acest gup poate fi, la rândul lui, interior societății; femeile față de bărbați, bogații față de săraci, nebunii față de «normali»; sau exterior, deci o altă societate, apropiată sau, după caz, îndepărtată: ființe pe care totul le apropie în plan cultural, moral, istoric; sau nişte necunoscuți, străini a căror limbă sau obieceiuri nu le înțeleg /…/”[4].

Ca urmare, celălalt poate să ne apară atât sub înfățişarea semenului din apropierea noastră, cât şi a celui de departe, străin sau excentric, atât în identitatea celui cu care devine posibilă o anumită comuniune, cât şi asemeni celui care trezeşte o continuă adversitate[5].

Unii autori vorbesc şi despre o alteritate necomună, absolută, precum cea divină sau demonică. Acest tip de alteritate ne semnalează faptul că „transcendența înseamnă

[1] Grigore Georgiu, *Războiul imaginilor etnocentriste*, în „Societate & Cultură”, 1992, nr. 3, p. 25-26.
[2] *Ibidem.*
[3] Tzvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 7.
[4] *Ibidem.*
[5] Ştefan Afloroaiei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 5.

însuşi celălalt”[1], alături de negativitatea vie a existenței, care se manifestă în acelaşi orizont, şi care nu trebuie înțeleasă doar ca primejdie, „ci şi ca element firesc în fenomenologia vieții sau în cea a ființei”[2].

Criteriile cele mai importante care îl identifică, individualizează, departajează şi diversifică pe celălalt în multiple ipostaze sunt, în primul rând, criteriile religioase, politice, ideologice, economice şi culturale. Aceste criterii constituie, în acelaşi timp, principalele elemente care stau la baza definirii celuilalt şi a evidențierii diferențelor, compatibilităților şi incompatibilităților față de „noi”. Perceperea şi departajarea celuilalt pe criterii religioase, politice, economice şi ideologice introduce în procesul de cunoaştere a acestuia modalități bipolare de evaluare (bine-rău, priten-duşman, creştin-păgân, civilizat-barbar, puternic-slab, dezvoltat-nedezvoltat, moral-imoral etc.), coagulând percepțiile celuilalt în sisteme mai mult sau mai puțin coerente, raportate în mod direct la sisteme de interese fundamentale ale societății respective.

Consecințele definirii celuilalt pe baza criteriilor religioase, politice şi ideologice sunt ilustrate sugestiv de către Klaus Heitmann, care afirmă că „tantologia transformării imaginii de «străin» într-una de «duşman» îşi trage originea încă din gândirea primitivă, din gândirea prelogică, cum au susținut un Lucien Lévy-Bruhl şi alți antropologi. Apoi poreclele pe care şi le dădeau unul altuia popoarele din zorii istoriei şi descripțiile altor popoare făcute de istoricii antici oferă şi alte abundente paradigme, la îndemâna oricui. Herodot, Xenofon sau Strabon – nume cu mare rezonanță în istoria veche – i-au înfățişat, se ştie, pe sciți, perşi, sarmați sau alte seminții ale răsăritului doar ca pe nişte barbari cruzi şi sălbatici. Iar reprezentările lor s-au perpetuat în conştiința urmaşilor până în Evul Mediu, ba chiar şi în timpul Renaşterii, al Barocului şi al preiluminismului. O situație nouă - dar nu fundamental diferită - a creat-o ulterior, mai întâi în teritoriile ce alcătuiseră fostul Imperiu roman, iar după aceea întreaga Europă, constituirea creştinismului în religie de stat. Într-adevăr, în pofida doctrinei iubirii aproapelui, antinomia prieten-duşman nu numai că nu s-a estompat, dar a cunoscut chiar o sensibilă extindere şi agravare în comparație cu perioadele precedente; «duşmani» erau acum toți «păgânii»,

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem*, p. 6.

împotriva cărora trebuiau întreprinse cruciade sau alte războaie de nimicire, iar mai apoi expediții de conchistadori şi aventurieri”[1].

Definirea celuilalt pe principii culturale presupune raportarea lui la scara de valori materiale şi spirituale acceptată atât în comunitatea internațională. Cultura favorizează cunoaşterea în profunzime a celuilalt şi, ca urmare, evidențierea trăsăturilor lui fundamentale, îndeosebi pe linia descoperirii utilajului său mental, modelelor culturale, abilităților şi practicilor sociale. Deosebirile culturale nu produc în mod necesar incompatibilități fundamentale de convieţuire şi de comunicare dacă diferențele nu sunt transformate în divergențe şi conflicte de către diferitele orientări politice, ideologice şi religioase dominante în fiecare epocă istorică.

Vom concluziona împreună cu Luminița Mihaela Iacob că există o dinamică a criteriilor alterității în funcție de importanța lor în diferitele perioade ale istoriei: „criteriul social (stăpânul, sclavul) a fost depăşit ca importanță de cel religios (creştinătatea, restul), căruia i-a luat locul în timp, ca importanță, cel național (noi, străinii)”[2]. Dacă studiem criteriile de alterități pentru fiecare societate în parte „se poate constata o multiplicare a modalităților de delimitare a alterității; cei ignorați (excluşi istoriei), cei anormali (nebunii), cei puțini (minoritățile etnice, religioase, rasiale, superdotații), cei excentrici (devianții, revoluționarii), cei străini (barbarii), cei alienați (săracii, sclavii), cei marginalizați (cercetorii, vagabonzii, banditii, societățile secrete, bolnavii contagioşi)”[3].

3.2. Imaginea celuilalt

Imaginea celuilalt joacă un rol important în decursul istoriei umane, ea desemnând, de fapt, percepția şi evaluarea celuilalt din diferite perspective, în funcție de sfera în care celălalt devine obiect de interes. Percepția, cunoaşterea şi evaluarea celuilalt nu sunt însă posibile decât în condițiile existenței unei cantități suficiente de informații despre aceasta şi, în primul rând, despre aspectele fundamentale ale vieții, activității şi spațiului (teritoriului) celuilalt.

---

[1] Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spațiul lingvistic german*, 1775 – 1918. *Studiu imagologic,* Bucureşti, Editura Univers, 1985, p. 5-6.

[2] Luminița Mihaela Iacob*, Imagologia şi ipostazele alterității: străini, minoritari, excluşi,* în Adrian Neculau, Gilles Ferréol, *Minoritari, marginali, excluşi,* Iaşi. Editura Polirom, 1996, p. 46.

[3] *Ibidem*.

Lipsa informațiilor despre celălalt a dus, încă din perioada societăților primitive, la caracterizări generale, grevate de prejudecăți şi stereotipuri. „Asemenea caracterizări generale − spune Alexandru Duțu − sunt tipice societăților tradiționale care desenează pe harta lumii câteva cercuri concentrice în jurul centrului lumii unde se află privitorul: cei civilizați sunt cei care au aceleaşi norme de gândire şi comportare, apoi vin barbarii, care sunt diferiți şi sălbaticii care nu au nici o normă (tocmai pentru că sunt aşa de deosebiți încât privitorul nu-i poate încadra în imaginea lui despre lume)”[1].

Apariția unor imagini semnificative şi veridice despre grupurile etnice implică existența unor relații şi contacte între acestea. „Oricât de îndoielnică ar fi formarea de stereotipuri ce derivă din reprezentările globale pe care o etnie şi le face despre alta, ele se reazemă, totuşi, pe întâlniri interetnice, pe experiențe istorice rezultate fie din schimburi paşnice, fie din conflicte armate”[2].

Dar, aceste contacte au fost sporadice şi de cele mai multe ori nesemnificative până când grupurile etnice nu au aspirat la „civilizație” şi „cultură”. Aspirațiile spre aceste domenii au făcut posibilă orientarea oamenilor de cultură, a altor oameni, spre descoperirea realizărilor grupurilor etnice străine şi a atitudinilor acestora față de cultură. „Acesta este momentul în care conceptul de «civilizație» dobândeşte un sens major, luând locul altor concepte care permiteau trasarea cercurilor concentrice în umanitate: sunt considerați civilizați cei care cuceresc natura, asigură prosperitate compatrioților, trăiesc în democrație”[3].

Contactele şi comunicarea între grupurile etnice au permis trecerea de la mentalitatea tradițională spre o nouă mentalitate, care concepea într-un alt mod relațiile dintre popoare: „mai variate, mai pline de înțelegere reciprocă, adeseori mai calculate ca înainte şi mai puțin interesate în problemele dramatice şi în suferințele celuilalt”[4].

Baza formării unei imagini a grupurilor etnice − unele despre altele − a fost definită, în foarte multe cazuri, mai ales de relații individuale, de experiențe personale ale unor călători, etnografi, diplomați, publicişti etc. Această situație explică, de fapt, de ce anumite teritorii şi anumite grupuri etnice sunt considerate de către alte grupuri etnice

[1] Alexandru Duțu, *Literatura comparată şi istoria mentalităților*, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 153.
[2] Klaus Heitmann, *op. cit*., p. 43.
[3] Alexandru Duțu, *op. cit*., p. 158.
[4] *Ibidem*, p. 160.

drept terra incognita. Faptul este constatat în decursul secolelor de scriitori şi istorici, însă acest lucru nu a schimbat prea mult situația. Un exemplu edificator în acest sens este afirmația profesorului de filosofie şi retorică de la Halle, Johann Thunmann, care, în 1774, numea întreaga Europă răsăriteană „un ogor necultivat, părăginit şi pustiu datorită conjuncturilor în care popoarele de-acolo au trebuit să trăiască”[1]. Desigur, acest lucru a fost posibil datorită faptului că „fericitele popoare din vestul Europei n-au avut prilejul şi dorința de a se interesa de soarta celor dintâi”[2].

Cristalizarea informațiilor despre grupurile etnice pe baza informațiilor, evaluărilor şi afirmațiilor făcute de călători, misionari, etnografi, diplomați etc. a fost favorizată sau îngreunată în funcție de posibilitățile şi mijloacele de investigare ale acestora, de concepțiile, ideologiile, credințele şi interesele care îi animau, de modalitățile în care erau difuzate informațiile obişnuite: scriitori, documente, viu grai etc.

Imaginile rezultate din izvoare scrise depind nu atât de ponderea lor cantitativă, cât mai ales de valoarea lor calitativă: pertinența informațiilor pe care le conțin, competența autorităților care le-au elaborat, existența sau inexistența ideilor preconcepute față de obiect. Substanța informațională şi calitatea relatării sunt condiționale de experiența şi contactul direct şi îndelungat al autorului cu poporul străin cercetat. Dacă, însă, contactul este indirect, iar lucrarea este o compilație lipsită de spirit critic, atunci efectul ei nu poate fi decât nociv, prin imaginea deformată pe care o promovează. Între aceste cazuri extreme − contactul direct şi lucrări pertinente, contactul indirect şi compilații − „există o întreagă gamă de nuanțe, între care pe treapta de mijloc se situează, în special, descripțiile de călătorie împletite cu opinii preluate din literatură”[3].

De multe ori, imaginile de acest tip erau impregnate de idei preconcepute, de stereotipii, de mentalități şi prejudecăți. Scriitorul, istoricul sau diplomatul elaborau, din proprie inițiativă sau la cerere, texte care exprimau opinia general acceptată în propriile societăți. Referindu-se la valahi şi albanezi, acelaşi Johnn Thunmann afirma în anul 1774 că, aceste popoare sunt „popoare subjugate, sunt nefericite, iar istoricul este adesea la fel de nedrept ca omul de rând; el îi disprețuieşte pe cei care nu sunt nefericiți”[4].

[1] Klaus Heitmann, *op. cit*., p. 54.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 74.
[4] *Ibidem*, p. 55.

Imaginea celuilalt apare deseori ca o împletire de elemente comunicate de un om sau o colectivitate care gândeşte în mod specific şi trăieşte după alte norme decât „*celălalt*" şi care sunt apreciate ca străine pentru că, în decursul secolelor, oamenii aceia au trăit altfel decât cei care le cercetează existența. Contactele sporadice înfățişează pe celălalt ca diferit din punct de vedere al limbii, obiceiurilor, atitudinilor şi comportamentului. Diferențele sunt evaluate superficial şi, nu de puține ori, etichetate nefavorabil. Percepția celuilalt, în acest caz, capătă o mare încărcătură psihologică determinată de şocul exotismului şi neînțelegerii practicilor „*celuilalt*".

Aspectele neînțelese şi incompatibilitățile interculturale şi de comunicare descoperite vor fi explicate şi exprimate nu pe calea unei cunoaşteri aprofundate, ci pe calea imaginarului bulversat de necunoscut, ale cărui producții pot fi exagerate, deformatoare ale realităților, încărcate de negativism şi stereotipii. Exemplul cel mai elocvent, în acest sens, este oferit de elementele comunicate despre unele populații de către misionari şi comercianți care „au difuzat cu mare predilecție clişee mentale, iar comerțul nu a sesizat decât ceea ce putea duce la profit"[1].

Se constată o mare diferență între imaginile care sunt vehiculate de către grupurile etnice pe timp de pace şi cele vehiculate pe timp de război. Imaginile cristalizare în timp de pace sunt caracterizate, de obicei, prin echilibru, prin dorința populațiilor de a cunoaşte mediul social, cultural, politic şi economic al spațiului zonal, continental şi intercontinental din care fac parte. Deformările de imagine apar, în acest caz, datorită barierelor geografice, de limbă, de cultură, de spațiu, de interese politico-economice.

Imaginile vehiculate pe timp de război sunt mai „*colorate*", mai diversificate şi aproape întotdeauna codificate ostil. Aceste imagini redau ceea ce gândesc grupurile etnice despre popoarele cu care au venit în contact „datorită acelei forme de turism de masă, singura practicată în trecut, care au fost campaniile militare"[2]. Din analiza acestor imagini se pot trage două concluzii: a) războiul nu a favorizat cunoaşterea reciprocă; descoperirea unor populații pe timpul campaniilor militare se face prin ricoşeu, la nivelul elitelor şi nu al maselor,[3] iar imaginile rezultate sunt grevate de spectrul morții şi al

[1] Alexandru Duțu, *Călătorii, imagini, constante*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 134.
[2] Alexandru Duțu, *Literatura comparată şi istoria mentalităților,* Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 155.
[3] *Ibidem.*

distrugerii; b)caracterizările concise ale grupurilor etnice *„cunoscute”* prin războaie („turc”, „neamț”, „muscal”, „franțuz” etc.) sunt profund tradiționale şi de aceea ele se regăsesc în primul rând în mediul popular, dar prin reflectare „inundă” şi mediul intelectual. Ca urmare, imaginile de acest tip nu redau doar mentalitatea populară, ci şi „modul de a gândi şi de a simți al oamenilor atașați de cultura tradițională, aceea care se perpetuase atât în scris, cât şi pe cale orală”[1].

Dacă analizăm cazuri concrete (de exemplu fosta Iugoslavie) din diferite perioade istorice, constatăm că imaginile celuilalt legitimează acțiunile politice ale grupului etnic în percepția propriilor membrii şi în judecata opiniei publice internaționale. „În situațiile de criză interetnică − afirmă Grigore Georgiu −, imaginile cu care operează grupurile beligerante se radicalizează şi se încarcă de semnificații emoționale acute. Adversarul este «demonizat», victimizat ca «naționalist», «barbar», «neeuropean», «țap ispăşitor», factor declanşator al conflictului”[2].

Mai mult decât atât, războiul prin dimensiunea sa simbolică, informațională şi psihologică influențează credințele, atitudinile mentalitățile, convingerile, curentele de opinie, cercurile diplomatice şi centrele de decizie politică[3], determinând imaginile dorite despre celălalt în funcție de interese conjuncturale sau fundamentale structurate pe perioade istorice lungi.

Distanțele geografice dintre grupurile etnice joacă un rol major în cristalizarea imaginilor etnice, a imaginilor celuilalt. Cu cât grupurile etnice se află la o distanță mai mare unele de altele cu atât viziunea lor reciprocă sau unilaterală va fi mai difuză, confuză, mai binevoitoare şi mai pozitivă. În percepția celuilalt, un rol important joacă fantezia, cunoştințele, de regulă aproximative, discernământul redus, bunul plac, „faptul că această țară sau acest popor îndepărtat nu reprezintă vreo amenințare sau pericol la adresa propriei ființe şi existențe”[4]. Dimpotrivă, cu cât grupurile etnice sunt mai apropiate ca distanță unele de altele, au calitatea de entități vecine, imaginile lor vor fi reciproce şi

[1] *Ibidem*.
[2] Grigore Georgice, *„Războiul” imaginilor etnocentriste*, în „Societate şi cultură”, 1992, nr. 3, p. 23.
[3] *Ibidem*.
[4] Adolf Armbruster, *Imaginea românilor la unguri şi poloni.* în *Național şi universal în istoria românilor. Studii oferite prof. dr. Şerban Papacostea cu ocazia împlinirii a 70 de ani*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1998, p. 391-392.

încărcate de elemente psihologice şi ale memoriei colective. Spre exemplu, „raporturile dintre vecinii medievali nu sunt prieteneşti decât arareori şi trecător”[1].

Imaginea grupurilor etnice vecine sau din spații geografice compacte sunt evident determinate de relații tensionate şi de raporturi de forță. Aceste imagini preponderent negative rezultă din încărcarea de ordin politico-militar, dar şi din deosebirile în privința limbii, originii, confesiunii, sau chiar religiei, a obiceiurilor şi moravurilor. Nu de puține ori, imaginile de acest tip stau la baza atitudinilor care se „transformă în ură deschisă, într-o xenofobie nedisimulată”[2].

Întregul ev mediu european este predominat de xenofobie individuală şi colectivă. În imaginea celuilalt cu statul de vecin a predominat „atitudinea respingătoare, dușmănoasă față de specificul diferit al celuilalt, care de data aceasta este de regulă respins în chip just, chiar dacă acest specific este relativizat şi raportat la propria persoană şi colectivitate prin care se explică şi atitudinea negativă şi intolerantă”[3].

Imaginea celuilalt în mentalul popular are valențe specifice. Această imagine are ca izvor oralitatea, „care este foarte greu de reconstituit, pentru a-i putea delimita sfera de acțiune şi a-i preciza mecanismele şi funcțiile”[4]. Locuitorii satelor − „lumea care tace” −, ce au depins aproape exclusiv de oralitate, nu s-au destăinuit celor care scriau şi de care se delimitau sub impulsul suspiciuniii şi temerii. „Numai atunci când forțele respinse s-au dezlănțuit, lumea care tace s-a dezvăluit, în parte”[5].

Mai mult decât în alte segmente sociale, în mediul țărănesc imaginile despre celălalt se structurează pe sistemul de atitudini dominante format în acest mental: atitudinea față de viață, de moarte, atitudinea față de străin, atitudinea față de frică etc. Frica era, în anumite perioade, factorul comun al tuturor celorlalte atitudini. Frica era provocată, în primul rând, de celălalt, „omul care gândea şi se comporta altfel. Acesta putea fi străinul, cel care vorbea altă limbă, dar şi /…/ orăşeanul sau aristocratul - omul din alt mediu”[6].

4. COMUNICAREA INTERETNICĂ

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 393.
[4] Alexandru Duțu, *op. cit*., p. 61.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 142.

Din perspective sociologice şi psihologice, viaţa grupurilor umane este concepută ca „un ansamblu de interacţiuni în cadrul cărora percepţia şi reprezentarea altuia au loc în termeni de aşteptări şi anticipări, de previziuni şi strategii”[1]. Această percepţie a interacţiunii sociale arată că, în ultimă instanţă, grupurile umane în general şi grupurile etnice în special devin realităţi de-sine-stătătoare şi specific individualizate în cadrul relaţiilor dintre ele, care determină raporturi de cooperare sau conflictuale, relaţii care nu se pot stabili decât dacă etnoorganizările comunică între ele. Comunicarea, în această situaţie, este susceptibilă de a primi aprecieri favorabile sau defavorabile, pornind de la valorile şi idealurile la care subscriu grupurile etnice care interacţionează.

Întrucât comunicarea este mijlocul prin care grupurile etnice se influenţează unele pe altele, ea este un agent esenţial al proceselor intergrupuri la nivel global. „*Comunicarea face posibilă interacţiunea*”[2].

Ca urmare, comunicarea între grupurile etnice este un fenomen social evolutiv, determinat de factori favorizanţi sau frenatori, fenomen structurat în timpul istoric.

4.1. Factorii favorizanţi ai comunicării

Factorii favorizanţi ai comunicării interetnice sunt determinaţi de condiţiile politice, economice, religioase, culturale care s-au sintetizat în timpul istoric, în spaţii fizico-geografice compacte şi care au favorizat contactele directe şi schimburile intergrupuri.

Comunicarea s-a dezvoltat şi a îmbrăcat forme favorabile pentru grupurile etnice, mai ales în cazurile când acestea au constituit potenţiali aliaţi sau companioni de destin în apărarea împotriva unui inamic comun şi tradiţional, când poziţia unor anumite grupuri etnice a fost determinată de „fascinaţia pozitivă” faţă de cultura şi civilizaţia altor grupuri etnice, când condiţiile comune au făcut din grupurile etnice parteneri mereu impuşi de geografie şi istorie, când au existat interese economice şi politice comune care au favorizat interacţiunile pozitive.

[1] Francis Balle, *Comunicarea*, în Raymond Bondon (coordonator), *Tratat de sociologie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 64.
[2] Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, Bucureşti, Editura Lider, 1992, p. 137.

A comunica înseamnă a pune ceva în comun, a pune în relație, a împărtăşi, a uni[1]. Comunicarea între grupurile etnice presupune vehicularea de semnificații şi subînțelesuri, pentru că oamenii comunică punând în comun emoții, sentimente, idei, opinii, fapte. Ca urmare, comunicarea este posibilă dacă relațiile dintre grupurile etnice nu sunt grevate de îngrădiri de ordin politic, ideologic, religios şi dacă acestea subscriu la aceleaşi valori generale. Esențial în această situație este faptul că, odată stabilită, comunicarea se bazează pe o relație biunivocă, de egalitate, accentul punându-se pe minimizarea diferențelor dintre parteneri.

Comunicarea interetnică bazată pe valori comune a fost posibilă atâta timp cât conținutul şi sensul valorilor a fost general acceptat pe arii mai extinse şi cât acestea nu au fost bulversate de interese contradictorii şi conflictuale. Şi aici se constată o implicare a politicului şi religiosului ce au determinat însăşi evoluția sistemului de valori, „care a variat de la o epocă la alta, dominantă fiind în trecut valoarea religioasă, apoi cea etică, apoi cea politică etc."[2].

Recursul la valori implică o comunicare bazată pe atitudini compatibile în domenii esențiale, pe experiențe pozitive comune, pe respectul reciproc al trecutului şi prezentului grupurilor etnice, pe proiecte comune în zonele de confluență şi în organismele internaționale, pe afirmatea unei imagini de sine care să exprime respectul şi acceptarea celuilalt.

Comunicarea interetnică este un proces dificil, generator adesea de distonanță şi conflicte, ea s-a impus totuşi ca un proces necesar şi posibil. Comunicarea a constituit întotdeauna alternativa la închistare, izolare şi confruntare. Realizarea comunicării implică efortul grupurilor etnice de a ieşi din propriul sistem, stabilirea unor cadre de referință şi a unor repertorii de coexistență compatibile şi tolerante, astfel încât, prin intercunoaştere, fiecare partener al relației de comunicare să fie capabil să prevadă reacțiile celuilalt. În felul acesta, comunicarea va implica şi înțelegerea.

Cunoaşterea reciprocă a grupurilor etnice în procesul interacțiunii lor favorizează comunicarea. În procesul cunoaşterii interetnice se implică tiparele culturale, sistemul de simboluri, limbile specifice, experiențele şi practicile fiecărui grup etnic. Percepția şi

[1] Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească,* Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1970, p. 17.
[2] Alexandru Duțu, *op. cit*., p. 252.

cunoaşterea interetnică îmbracă forme instituţionalizate pentru că cele mai puternice influenţe în realizarea lor vin din direcţia factorilor culturali şi de interacţiune concretă (politică, economică etc.) a etnoorganizărilor. Grupurile etnice se percep, în primul rând, ca „centru de acţiune" politică, economică, religioasă, culturală ca entităţi generatoare de atitudini, care pot recurge la acţiuni pozitive sau negative, aprobatoare sau denigratoare, la acte care încurajează sau blochează comunicarea.

În acelaşi timp, grupurile etnice realizează intercunoaşterea percepându-se ca entităţi cu scopuri, aspiraţii, sentimente şi intenţii specifice. Identificarea intergrupală a acestor elemente ţine atât de experienţele indivizilor care realizează percepţia, cât şi de cunoaşterea în grup, de obicei mediată, a etnoorganizărilor care intră în sfera de interes a altor grupuri etnice. Realizând cunoaşterea altui grup etnic, subiectul raportează scopurile, aspiraţiile, sentimentele exprimate şi intenţiile acestui grup la propriile scopuri, aspiraţii, sentimente şi intenţii, constatând compatibilitatea sau incompatibilitatea lor. Compatibilităţile sunt evidente când scopurile, aspiraţiile, sentimentele şi intenţiile exprimă valori general acceptate de comunitatea internaţională, continentală şi zonală, când deschid posibilitatea cooperării, conlucrării şi convieţuirii paşnice. Dimpotrivă incompatibilităţile şi contradicţiile apar ori de câte ori scopurile, aspiraţiile, sentimentele şi intenţiile grupurilor etnice sunt formulate şi afirmate în detrimentul scopurilor, aspiraţiilor, sentimentelor şi intenţiilor altor grupuri etnice. Compatibilităţile vor deschide permanent calea comunicării, generând contacte şi activităţi în interesul grupurilor etnice implicate, iar incompatibilităţile vor transforma diferenţele în opoziţii şi contradicţii dând naştere intoleranţei şi conflictelor. Important pentru comunicarea interetnică este cunoaşterea şi dezvoltarea relaţiilor dintre grupurile etnice pe linia compatibilităţilor şi toleranţei, închizând sursele generatoare de închistare, izolare şi confruntare.

4.2. Factorii care blochează comunicarea

Factorii care blochează comunicarea interetnică sunt generaţi atât de o percepţie inadecvată gravată de stereotipuri şi de interese contrare, cât şi de conflicte şi confruntări datorate unor împrejurări istorice concrete. Observaţiile făcute de un larg evantai de ştiinţe (psihologie socială, etnologie, istorie generală, istoria mentalităţilor, etnografie, sociologie, literatura comparată) „dovedesc că nu numai faptele, ci şi opiniile, stările emoţionale, prejudecăţile pot înrăuri ideea pe care un popor şi-o face despre altul şi, în

anumite împrejurări, chiar şi deciziile politice atunci când acestea se lasă influenţate de clişee, de modele de gândire simpliste, schematice”[1]. Aceleaşi ştiinţe dovedesc însă şi faptul că percepţia simplistă influenţată de clişee şi de stereotipuri diminuează sau blochează comunicarea datorită barierelor psihologice clădite pe sentimente contrare, resentimente, etichetări şi evaluări eronate. Situaţia ni se dezvăluie în întreaga ei complexitate dacă avem în vedere că „imaginea unui popor despre altul, constituindu-se în timp, se modifică greu în datele ei esenţiale şi poate deveni un factor politic /…/”[2]. Or, tocmai pe această imagine reziduală se bazează manipularea sentimentelor grupurilor etnice şi blocarea comunicării dintre ele. Căci, la fel ca toate percepţiile din care rezultă imagini simpliste/incomplete despre etnoorganizări, stereotipurile etnice nu îngăduie realizarea condiţiilor optime pentru o bună comunicare.

Percepţia grevată de stereotipuri şi prejudecăţi a frânat mult timp comunicarea dintre grupurile etnice, mai ales când această comunicare nu era instituţionalizată şi când ea se realiza sporadic, prin observatori, mai mult sau mai puţin avizaţi. Percepţiile selective ale observatorilor puneau în evidenţă mai degrabă ceea ce corespundea intereselor lor sociale şi grupurilor de interese reprezentate de ei. Selecţia realizată de observatori demonstra că aceştia nu erau interesaţi să evidenţieze asemănările dintre propriul grup etnic şi grupul etnic evaluat − fapt ce ar fi dechis calea comunicării −, ci, mai degrabă, să pună în lumină singularităţile, spectaculosul şi stranietăţile acestui grup, creând un zid psihologic şi afectiv care trăda, de fapt, dorinţa de a bloca comunicarea. Este vorba despre o „modalitate de a vedea şi de a scrie stăpânită de idei preconcepute /…/ în care subiectivitatea autorului e dominată de concepţii ideologice, politice, religioase ori de altă natură”[3].

Desigur nu putem judeca observatorii care provin din diferite grupuri etnice ca singurii responsabili de blocarea comunicării interetnice. Subiectivitatea acestor observatori nu are nicidecum caracter strict individual. „Pe interesele private, pe parţialitatea ideologică şi afectivă personală se poate grefa o prejudecată colectivă a naţiunii din care face parte autorul unei judecăţi”[4]. Ca urmare, orice evaluare a unui grup

[1] Klaus Heitmann, *op. cit*., p. 7.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p. 81.
[4] *Ibidem*, p. 82.

etnic „trebuie văzută într-o relație directă cu contextul istoric şi conjunctural-psihologic al națiunii purtătoare”[1], luându-se în considerare „relația politică dintre cele două state în respectiva perioadă”[2].

Barierele de comunicare interetnică sunt şi de natură lingvistică. O simplă numărare a limbilor globului pământesc evidențiază că acestea variază între 2000-6000[3]. Compararea numărului limbilor cu cel al țărilor existente (aproximativ 200) ne convinge că „specificul umanității constă în contactele dintre grupurile lingvistice”[4]. Situația este şi mai complexă dacă evidențiem faptul că, în afara limbilor, există o sumedenie de dialecte, registre sau stiluri care individualizează locuitorii ce le vorbesc, ca membri ai unor grupuri specifice ce interacționează în contexte sociale diferite.

Întrebuințarea şi impurea limbilor este strâns legată de natura raporturilor dintre grupurile etnice. Acestea utilizează în relațiile internaționale forma standard a limbilor, pe care le impun prin mijloace politice, economice şi culturale drept limbi de circulație zonală, continentală sau intercontinentală ori ca limbi oficiale în organismele regionale sau globale. Impunerea limbilor în comunicarea interetnică devie astfel un act „identificat cu prestigiul, educația şi puterea”[5]. Membrii grupurilor etnice care au reuşit să îşi promoveze limba ca mijloc de comunicare zonală s-au impus pe plan internațional şi au reuşit să controleze comunicarea şi informația, transformându-le în factori de putere. În acelaşi timp, o altă parte a grupurilor etnice a fost constrânsă să-şi folosească limba doar în mediul lor intern, datorită transformării ei treptate într-un mijloc de comunicare locală, fără importanță în plan general. În această situație, conectarea grupurilor etnice la comunicarea globală depinde tot mai mult de însuşirea limbilor de circulație internațională, creându-se condiții de discriminare şi inferioritate.

Fiecare limbă reflectă ideile, mentalitățile, viziunea asupra lumii proprie comunității care o întrebuințează. Fiecare grup etnic, prin limba sa, îşi modelează o lume originală, o lume a sa. În procesul comunicării prin limbă se transmit, în primul rând, elemente culturale, pentru că limba însăşi este un fenomen cultural. Deci, este evident că

---

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*.
[3] Richard Clément, Kimberly, A. Noels, *Limbaj şi comunicare intergrupuri*, în Richard Y. Bourhis, Jacques-Phillippe Leyens (coordonatori), *op. cit*., p. 180-181.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.

orice comunicare prin limbă se constituie într-o comunicare interculturală, iar discriminarea în folosirea limbilor este o discriminare în comunicarea dintre culturi. Situația actuală a limbilor, raporturile dintre ele - limbi de circulație internațională, limbi oficiale, limbi locale, limbi intraetnice etc. – reflectă, de fapt, raporturile dintre culturi: culturi care intră în patrimoniul universal direct prin limba națională şi culturi care comunică şi realizează transferuri culturale prin limbi cu circulație şi accesibilitate restrânse. O comunicare de acest tip este asimetrică, inegală şi parțial accesibilă.

Practica socială demonstrează că ideologia modelează relațiile dintre grupurile etnice, având în anumite situații şi rol de blocare a comunicării. Se constată că ideologiile se numără printre cauzele conflictelor intergrupale care adesea sunt corelate cu prejudecățile rasiale şi cu discriminarea. Gordon W. Allport situa originea prejudecăților în „tendința de a face generalizări, de a forma categorii şi de a suprasimplifica experiența în legătură cu lumea”[1]. Ostilitatea dintre grupuri – care blochează în mare parte comunicarea – alimentată de ideologii, se datorează prejudecăților individuale potențate de ignoranța indivizilor în ceea ce priveşte adevăratele caracteristici ale grupurilor etnice cu care intră în contact. Aceste prejudecăți generează ostilitatea prin vicierea contactelor şi comunicării intergrupuri, prin evidențierea inegalităților de statut, prin susținerea clivajelor şi suspiciunilor, prin hiperbolizarea şi opunerea diferențelor.

Contactele dintre grupurile etnice viciate de ideologii provoacă luări de poziție din partea acestora. Rolul ideologiilor în construcția realității creşte considerabil când acestea sunt sprijinite şi promovate de către forțele politice din interiorul grupurilor etnice, care nu încurajează comunicarea, cunoaşterea şi stima reciprocă. Discursul ideologic, promovat de puterea politică, va urmări, în acest caz, justificarea unor practici şi constituirea unor versiuni despre „realitatea” din grupul (grupurile) etnic etichetat ca ostil. Lipsa de comunicare este identificată ca responsabilitate a celuilalt. Interesele politice şi economice ale grupurilor etnice filtrează în mod drastic opiniile şi atitudinile față de „străini”. Uneori străinul este plasat pe un „cerc exterior”, unde sunt aşezate interesele minore ale statelor. În acest caz, şi disponibilitatea pentru contacte directe, susținute şi pentru o comunicare intensă va fi plasată pe „cercul exterior” al intereselor minore, secundare. Dimpotrivă, când politicul plasează „străinul” în centrul intereselor

[1] *Ibidem*, p. 255.

fundamentale, se constată o divesificare a imaginilor acestuia, străinul fiind identificat drept prieten, partener în relațiile de cooperare şi comunicare care se dovedesc a fi extinse; dimpotrivă, dacă străinul este identificat drept inamic, contactele directe vor fi înghețate, iar comunicarea va împărtăşi şi ea aceeaşi soartă. Mai mult decât atât, când străinul este definit printr-o cunoaştere de tip conflictual, caracteristicile imaginii străinului vor constitui bariere majore în calea comunicării cu acesta. O comunicare favorabilă grupurilor etnice implicate în conflict nu va fi posibilă decât mult timp după stingerea conflictului, când străinul va fi plasat de interesele politice, economice, religioase etc. în poziția de partener.

Intoleranța etnică ca formă de manifestare a atitudinii intergrupuri constituie un factor important care blochează comunicarea dintre acestea. În general, intoleranța rezultă dintr-o multitudine de prejudecăți care implică respingerea „celuilalt", „considerat ca membru al unui grup față de care se manifestă sentimente negative"[1]. Prejudecata bazată pe o generalizare eronată şi rigidă introduce stări psihologice defavorabile în percepția reciprocă a etnoorganizărilor, generând reprezentări şi imagini care accentuează, în primul rând, aspectele negative ale realităților istorice comune. Comportamentul noncomunicațional în acest caz depinde de convingerile induse în interiorul fiecărui grup etnic față de aspectele de intoleranță atribuite celuilalt şi de circumstanțele exterioare grupurilor etnice, pe care acestea nu le pot controla.

Prejudecățile care afectează relațiile intergrupuri „se situează la nivelul judecăților cognitive şi al reacțiilor afective. Când trecem în domeniul actelor, vorbim despre discriminare"[2]. Frecvent, discriminarea se manifestă deosebit de subtil şi dăunător în domeniul comunicării interetnice, mai ales în plan internațional sau zonal în cadrul organismelor suprastatale economice, politice şi de securitate. Discriminarea introduce incompatibilități artificiale între formele de expresie ale mesajului public internațional şi cele ale mesajului interior etnic, relevând faptul că un grup etnic, căzut în jocul de interese ale unor centre de putere, cunoaşte sincope de manifestare publică, mai ales în zona comunicării. Lucrul este evident îndeosebi după crearea spațiului internațional integrat al comunicării de masă. Acțiunea mass-media, ce transcende spațiul etnic, a fost

[1] Richard Y. Borhis, André Gagnon, Léna Céline Moise, *op. cit.,* p. 125.
[2] *Ibidem*, p. 126.

repede conştientizată de centrele de putere cu intenţii expansioniste şi valorificată pentru realizarea informării unidirecţionale (impunerea unei anumite informaţii în spaţiile etnice vizate), discriminatorii (refuzarea statutului unor grupuri etnice de parteneri egali în procesul de comunicare, prin limitarea accesului acestora la informaţie), selective (producţia şi exportul de imagini fabricate direcţional în afara perimetrului etnic) şi incontrolabile în interiorul grupurilor etnice (abuzul comunicaţional produs prin structuri mediatice active care creează noncomunicare şi pseudocomunicare, cu grave consecinţe în dialogul social).

4.3. Comunicarea interculturală

Cultura grupurilor etnice variază de la una la alta. Ştiinţele care studiază diferitele aspecte ale comunităţilor umane exprimă diversitatea culturală considerabilă între societăţi şi faptul că acestea se deosebesc semnificativ prin culturile lor. Diversitatea culturală dintre grupurile etnice demonstrează flexibilitatea şi varietatea acestora. Înţelegerea şi aprecierea acestei divesităţi poate duce la respectul reciproc şi la comunicarea dintre culturi, iar eludarea acestei diversităţi şi afirmarea etnocentrismului cultural determină efecte contrare: intoleranţă, exclusivism şi lipsa comunicării.

Diversitatea culturilor se dezvăluie dacă analizăm cadrul exprimării culturale, care constă în sistemul de semne şi simboluri, în schemele de gândire şi comportament, precum şi în ansamblul de atitudini mentale fundamentale[1]. Schema de gândire şi comportament a culturii exprimă un „mod de a gândi, de a simţi, de a imagina într-un anume fel în faţa unor probleme majore, precum dragostea, moartea, speranţa, apariţia şi menţinerea vieţii, de a te comporta /…/”[2]. Această schemă şi acest comportament sunt specifice tuturor membrilor care se simt solidari într-o anume cultură şi care sunt modelaţi de un sistem de valori specific. Ca urmare, atitudinile culturale ale membrilor grupurilor etnice, bazate pe sisteme de valori specifice, se constituie în factori care favorizează comunicarea, cât şi în elemente care pot bloca dialogul intercultural.

De fapt, se constată că orice contact intercultural se stabileşte printr-un filtru format din imaginea celuilalt, ce „selectează acele aspecte din personalitatea străinului

[1] Alexandru Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor,* Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 191.
[2] *Ibidem.*

care permit observatorului să se definească mai bine pe sine”[1]. Imaginea despre celălalt „poate deveni «stereotip» care nu se modifică în ciuda transformării realității”[2].

O analiză atentă a fenomenului dezvăluie faptul că imaginea celuilalt ne introduce în mecanismul comunicării interculturale şi ne determină să observăm laturile ce nu ne sunt familiare şi pe cele care ne intrigă pentru că se relevă ca net deosebite de ale noastre. Prin urmare, cunoaşterea şi acceptarea celuilalt favorizează comunicarea şi schimbul de valori, în timp ce neacceptarea celuilalt blochează comunicarea interculturală.

Neacceptarea celuilalt se exprimă, de fapt, prin etnocentrismul cultural care reflectă „tendința de a considera propria cultură superioară altora din punct de vedere moral şi, astfel, de a judeca alte culturi după standardele proprii”[3]. În concepțiile etnocentriste, practicile altor culturi sunt percepute nu doar ca deosebiri, ci de-a dreptul ca deviații.

Dar, etnocentrismul cultural pierde mereu teren în favoarea cunoaşterii şi acceptării diferențelor culturale. Se afirmă tot mai mult evaluarea ştiințifică a practicilor culturale plecându-se de la ipoteza că „nici o practică culturală nu este inerent bună sau rea; fiecare trebuie înțeleasă în raport de locul ei în configurația culturală mai largă”[4]. Această abordare impune abținerea de la formularea unor verdicte valorice superficiale şi conjuncturale asupra practicilor şi elementelor culturale necunoscute şi adoptarea unor atitudini de toleranță, de respect față de stilurile culturale care pot părea ciudate sau nefireşti.

Această tendință s-a dezvoltat mai ales după al doilea război mondial, când reprezentanți ai diferitelor ştiințe au hotărât să intensifice relațiile dintre ei, pentru a se cunoaşte mai bine, pentru a descoperi împreună tendințele şi atitudinile care provoacă prețuirea celuilalt şi nu exercerbări individuale. Noua abordare şi-a propus ca obiectiv studierea mai atentă a „celuilalt” din perspectivă culturală, a străinului care utilizează alt cod de comunicare, format în decursul existenței, într-un trecut care nu a fost peste tot acelaşi.

---

[1] Alexandru Duțu, *Călătorii, imagini, constante*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 18.
[2] *Ibidem*.
[3] Norman Goodman, *Introducere în sociologie*, Bucureşti, Editura Lider, 1992, p. 61.
[4] *Ibidem*, p. 60.

Antropologia culturală a deschis noi perspective în cunoaşterea particularităţilor culturale şi, totodată, în dezvoltarea contactelor între culturi: investigarea oralităţii şi a vizualului, prin scoaterea la iveală a unor colectivităţi cu o cultură deosebită care nu se desfăşurase pe registrul scrisului (povestiri, poeme, ţesături, ceramică populară, meşteşugurile, îmbrăcămintea, construcţia caselor etc.); stabilirea multiplelor legături ale operei cu mediul cultural; stabilirea rolului culturii orale şi expansiunii cărţii (raportul între carte şi oralitate); reconstruirea trecutului cultural al diferitelor grupuri umane; identificarea centrelor care au favorizat schimbul de valori; cercetarea tiparelor de gândire şi a originalităţii culturilor; analiza relaţiei scris-comunicare.

Studiile elaborate din perspectiva antropologiei culturale relevă valenţele culturilor de tip tradiţional care au „încurajat comunicarea pe calea a vedea-a face, a auzi-a spune; de unde, o pondere considerabilă acordată oralităţii şi artelor vizuale”[1]. În interiorul acestor culturii, dar şi în spaţiul intercultural, „scrisul a slujit mai puţin comunicării şi mai mult conservării: au fost copiate textele sacre, au fost elaborate cronografe pentru a înregistra evenimentele pilduitoare, au fost consemnate maximele şi pildele care puteau călăuzi omul pe calea vieţii”[2]. Deşi într-o relaţie disproporţionată arată limbajul figurativ şi scrisul s-au îmbinat armonios în diferitele culturi făcând posibilă comunicarea intra şi interculturală prin construirea, argumentarea, difuzarea şi conservarea mesajelor realizate în anumite spaţii culturale şi destinate spaţiului cultural propriu sau altor culturi. Se deschide astfel perspectiva roducerii şi difuzării valorilor ca un proces dinamic; „cultura nu mai apare ca un muzeu imaginar”[3] ci, mai degrabă, ca spaţiu de elaborare a mesajelor interculturale.

Comunicarea în cadrul intracultural, între membrii unui grup cultural omogen funcţionează sintactic şi semantic. Dar comunicarea între diferite culturi, prin contacte sistematice sau sporadice se izbeşte de bariere semantice. Ele se datorează sistemelor de semne şi simboluri cărora le corespund sisteme de semnificaţii specifice diferitelor culturi. Corespondenţa dintre semn, simbol şi semnificaţie fiind responsabilă de stabilirea raportului dintre semn, simbol, pe de o parte, şi reprezentare şi imagine, pe de altă parte, ea este responsabilă şi de comunicarea dintre culturi. Acolo unde raportul

[1] Alexandru Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, p. 202.
[2] *Ibidem,* p. 203.
[3] Alexandru Duţu, *Călători, imagini, constante*, p. 20.

semn, simbol/reprezentare, imagine a fost similar, „culturile au comunicat interes participând, cel mai adesea, la aceeaşi formă de cultură”[1].

Înainte de revoluțiile în ştiință şi tehnică, cu preponderență în Evul Mediu şi în Renaştere, comunicarea între culturi era strâns legată de un protocol vast şi adesea construit cu o abundență inutilă de expresii, cuvinte şi imagini. Protocolul era aproape întotdeauna minuțios pregătit şi se raporta invers proporțional la capacitatea canalului de comunicare „care scădea imens cu distanța geografică”[2]. În epocile modernă şi contemporană, dezvoltarea tehnico-ştiințifică permite, în mare parte, o comunicare, tehnic vorbind, aproape fără bariere. Perfecționarea tehnică a comunicării a generat, însă, drept consecință accesul potențial la comunicare şi informație şi minimalizarea pregătirii mesajelor de comunicare. A apărut, astfel, o situație paradoxală în fața umanității: „comunicăm din ce în ce mai mult şi ne înțelegem din ce în ce mai puțin”[3].

Situația descrisă mai sus a determinat apariția în comunicarea interculturală a unui fenomen de înțelegere aparentă, mimetică, care poate produce percepții eronate a diferențelor culturale şi „iluzii de conflict fără bază reală”[4]. Neglijențele în construirea mesajelor, excluderea protocolului de pregătire atentă a mesajelor însoțite de mijloace de comunicare din ce în ce mai perfecționate şi „neglijarea aproape completă a codului cultural şi religios diferit a partenerilor duc la situații conflictuale mai grave ca în trecut”[5].

Schimbările intervenite în domeniul geopoliticii şi geostrategiei, trecerea de la lumea bipolară la lumea multipolară au generat consecințe directe şi asupra comunicării interculturale, mai ales în ceea ce priveşte comportamentul cultural strategic: „multipolaritatea obligă culturi diferite să coopereze pozitiv sau negativ (conflict)”[6]; „implică evidențierea cunoaşterii şi comportamentului diferit al participanților”[7] la comunicarea interculturală, pentru că baza oricărui comportament nu poate fi în afara unui model cultural.

---

[1] Alexandru Duțu, *Literatura comparată şi istoria mentalităților*, p. 172.
[2] Viorel Roman, *România în Europa*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1994, p. 127.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 128.
[7] *Ibidem*.

4.4. Comunicarea interreligioasă

Comunicarea, atitudinea şi comportamentul interetnic sunt determinate şi religioase. Prin religii, etnoorganizările aleg dintr-o varietate infinită de atitudini şi comportamente un număr foarte mic şi stabil de posibilităţi, care sunt determinate de orizontul de interpretare al oamenilor şi grupurilor sociale, de necesitatea stabilirii unui nucleu de cunoştinţe şi practici general acceptate, generatoare de activităţi funcţionale inteligibile. Originalitatea acestei alegeri depinde de „voinţa selectivă" realizată după o „grilă interpretativă pe care o interpune între un conţinut preexistent şi rezultatul său «modern»"[1].

Pentru a stabili coordonatele comunicării interreligioase trebuie să abordăm încă de la început funcţiile religiei în cadrul grupurilor etnice, funcţii care sunt strâns legate de opţiunile de alegere, de voinţa selectivă şi interpretativă a acestora.

Funcţia de asigurare a coeziunii. Funcţia de asigurare a coeziunii grupurilor etnice survine din faptul că religia acţionează ca o forţă unificatoare în societate asigurând, şi impunând totodată, un ansamblu de idei, valori şi norme în jurul cărora oamenii pot forma o identitate comună. Religia îndeplineşte funcţia de unificator prin stabilirea unui limbaj comun, prin faptul că oferă grupului „un ansamblu comun de valori"[2].

Funcţia de control social. Funcţia de control social se realizează mai ales prin oferirea unor norme morale de convieţuire socială. Normele sociale sunt, în foarte multe cazuri, bazate pe idei religioase. În multe societăţi legi importante dobândesc forţă morală, alături de cea legală, datorită faptului că ele sunt impregnate de valori religioase care le conferă o legitimitate sacră (monarhia de drept divin în lumea creştină − şi nu numai −, concordanţa principiilor dreptului canonic cu legislaţia laică în ţările islamice).

Funcţia afectivă şi psihologică. Funcţia afectivă şi psihologică asigură oamenilor sprijinul pentru supravieţuire într-o lume complexă, plină de primejdii, atât la adresa trupului, cât şi la adresa sufletului. Religia determină o anumită atitudine faţă de moarte, „sugerează un oarecare scop în a muri şi oferă un ansamblu de practici rituale pentru

[1] Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484,* Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p. 34.
[2] Norman Goodman, *op. cit.*, p. 286.

doliu («priveghiul» la creştini sau «şiva» la evrei, de pildă) care uşurează suferința supraviețuitorilor”[1].

Funcția teologică. Funcția teologică, prin care religia oferă un scop în viață, dă de fapt sens vieții oamenilor şi grupurilor. Ea oferă răspunsuri satisfăcătoare din perspectivă psihologică, emoționale - marilor probleme ale existenței. Elaborează „modelul de viață” pe care oamenii trebuie să-l urmeze. Chiar şi moartea devine „transparentă”, pentru că religia explică ce li se întâmplă oamenilor după ce mor.

În general, bibliografia de specialitate vorbeşte despre faptul că „religiosul satisface anumite necesități ale naturii umane legate de curiozitate, securitate, comunicare, conştiință împăcată, exaltare, nerăbdare /…/”[2], dar şi necesități sociale şi politice de unde derivă „funcția morală a religiosului, aceea de a aşeza moravurile pe temelii lipsite, în ochii celor interesați, de arbitrar”[3] şi funcția ideologică, pusă „în slujba instituțiilor sociale şi, mai precis, politice”[4].

Deci, religia, prin funcțiile sale multiple, a jucat şi mai joacă un rol important în viața oamenilor şi a grupurilor relevând valențe de ordin moral, politic, ideologic, identitar, confesional, sacru, normativ, orientativ, motivațional, afectiv etc., cu implicații asupra modului cum percep oamenii şi grupurile etnice propria etnie, precum şi etniile cu care intră în contact.

Contextul cultural al comunicării este determinat, în ultimă instanță, de „un cod rigid şi foarte stabil de esență religioasă”[5], care implică faptul că „nucleul de credință unic mai multor culturi diferite național, dar asemănător religios, este astfel greu de realizat. Asta duce la impresia că religiile şi-au epuizat mesajul (actualitatea) şi că trăim într-o lume în care toți credem şi gândim la fel”[6]. Însă, realitatea demonstrează contrarul, cel puțin pentru unele zone de pe planeta noastră. Astfel, exclusivismul religios devine din ce în ce mai puțin evident, crescând astfel şansele de cooperare ale diferitelor grupuri

[1] Ibidem, p. 287.
[2] Jean Baechler, *Religia,* în Raimond Boundon (coordonator), *Tratat de sociologie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p. 483.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*
[5] Viorel Roman, *op. cit*., p.129.
[6] *Ibidem.*

etnice cu sisteme religioase diferite. În acelaşi timp, nu trebuie neglijate religiile care au un anumit potențial de expansiune sau valențe latente de agresiune.

Pentru a ne forma o imagine cât mai concludentă despre posibilitățile comunicării între religii şi despre barierele care diminuează sau blochează comunicarea este necesară trecerea în revistă a religiilor dominante şi a centrelor lor spirituale[1] (prezentate sintetic în *Tabelul nr.*1), precum şi urmărirea contradicțiilor tradiționale dintre confesiuni, a potențialului şi a direcției de conflict ale diferitelor credințe religioase[2] (prezentate în *Tabelul* nr. 2).

Tabelul nr. 1

Religia	**Proporții (nr. de adepți)**	**Centrul**
Catolicism	17,4%	Roma
Ortodoxism	4,2%	Istanbul
Protestantism	7,7%	Nedeterminat
Cult mozaic	0,4%	Ierusalim
Islâm	13,9%	Mecca
Shintuism	2,0%	Kyoto
Hinduism	12,2%	India
Budism	5,1%	India
Confucianism		Beijing
Alții	31,1%	

Tabelul nr.2

Religia	**C**	**O**	**P**	**I**	**M**	**S**	**H**	**Cf**
Catolicism (C)	-	X	X	X	X			
Ortodoxism (O)		-	X	X				
Protestantism (P)			-	X	X	X		X
Islâm (I)				-	X		X	X
Cult mozaic (M)					-			
Shintuism (S)						-		X
Hinduism (H)							-	X
Confucianism (Cf)								-

Sursele de conflict între religii şi blocarea comunicării derivă de cele mai multe ori din atitudini şi acțiuni de prozelitism şi exclusivism. Spre exemplu, catolicismul e adoptat drept model ideea de stat universal. El desconsideră sau tolerează cel mult ideea

[1] *Ibidem,* p.132.
[2] *Ibidem,* p.133.

şi realitatea națiunii. „Întemeindu-se pe ideea de stat divin, catolicismul trece sfidător peste hotarele naturale şi organice ca etnia şi limba”[1].

Ortodoxia a adoptat drept model ideea de organism. În ortodoxie, biserica nu este nici stat autoritar (precum la catolici), nici mănunchi de libertăți (precum la protestanți), ci un „organism” după principiul „fiecare om e vinovat pentru faptele tuturor”[2]. De aceea, afirmă unii autori, ortodoxismul „intră evident în conflict cu populații care urmăresc un scop precis şi obiectivizabil. Democrațiile de sorginte romano-catolice şi protestante /…/ sunt de aceea incompatibile cu ortodoxia în «organică»“[3].

Protestantismul postulează că semnul lui Dumnezeu pe Pământ este „cel ales” dintre cei egali (botezați). Datorită lipsei de ierarhie a organizațiilor, protestanții dezvoltă o eficacitate foarte mare în rezolvarea „problemelor unice” şi eficiență scăzută în rezolvarea „problemelor mari”. Astfel se explică succesele economice, stabilitatea, consensul social, dar şi faptul că uneori problemele insolubile nu sunt recunoscute ca atare. Acest sistem religios este compatibil şi „se completează ideal” cu cel romano-catolic, în timp ce este mai puțin compatibil cu islamismul, mozaismul, shintuismul şi confucianismul.

***Islâm*-ul** consideră că această religie este deasupra celorlalte întrucât Muhammad este ultimul profet. Urmând „directivele unei «internaționale», întemeindu-se pe ideea de stat divin, islamul trece fără dificultate peste hotarele naturale şi organice în special neamurile”[4].

Cultul mozaic are la bază ideea „poporului ales” de către Dumnezeu, justificând astfel superioritatea față de alte neamuri. Folosindu-se de existența dreptului islamic care împarte lumea în Dar-al islam (Casa Islamului) şi Dar-al Harb (Casa războiului), adepții acestui cult se implică în conflictul Occident – lumea arabă (Islam), constituind cap de pod al lumii creştine occidentale. „Astfel, conflictul israelo-arab − afirmă Viorel Roman − este irezolvabil”[5]. Noi credem totuşi în rațiunea oamenilor, indiferent de credința religioasă.

[1] *Ibidem*, p. 135.
[2] *Ibidem*, p. 136.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 137.
[5] *Ibidem*.

Shintuismul este o sinteză a formelor religioase transcedentale japoneze, cu rădăcini arhaice. Această religie „*nu are cărți sfinte, nici o confesie de credință unică şi nu desfăşoară activități de prozelitism*”[1].

Hinduismul nu are un cod religios, dogmă sau credo comun tuturor credincioşilor. Cultul hindus se bazează pe un anumit model comportamental pentru credincioşi (rituri şi ceremonii), însă lasă acestora o largă libertate de concepție şi filozofică. Această religie este deosebit de tolerantă şi deschisă asimilării elementelor altor religii.

Confucianismul pune accent deosebit pe respectarea tradițiilor şi pe cultul strămoşilor. Este o doctrină etic politică. „Transcendența este «armonia cosmică» care constituie modelul armoniei sociale fără Dumnezeu”[2].

Teoreticienii conflictului arată că în toate societățile religia a produs şi încă mai produce conflict social. „Cruciadele i-au aţâţat pe creştini împotriva musulmanilor şi au provocat nenumărate distrugeri. Una dintre justificările majore pentru colonizarea europeană a Africii, Asiei şi Americii de Sud a fost să-i convertească pe «păgâni» – oameni care se închinau la idoli sau la mulți zei”[3]. Stau, de altfel, mărturie o serie de conflicte geo-politice motivate religios: conflictul între Islam şi lumea creştină, conflictul din Irlanda de Nord, conflictul din fosta Iugoslavie, dintre sârbii ortodocşi şi croații catolici, dintre sârbii ortodocşi şi albanezii musulmani, conflictul dintre Pakistan şi India (musulmani şi hinduşi), conflictul din Golf (creştini, mozaici şi musulmani), conflictul din Orientul Apropiat (mozaici şi musulmani), conflictul din Tibet (budişti şi confucianişti) etc.[4]

Ultimul deceniu a fost martorul unei dezvoltări considerabile a fundamentalismului printre musulmani (Afganistan, Iran, Arabia Saudită etc.). Acest fenomen îşi face apariția în condiții de schimbări sociale, când confuzia şi destructurarea instituțiilor erodează normele şi valorile obişnuite. „O întoarcere la ideile fundamentale oferă stabilitate şi intimitate, o modalitate de a face față dezordinii şi efectelor

[1] *Ibidem*.
[2] *Ibidem*, p. 139.
[3] Norman Goodman, *op. cit*., p. 289.
[4] Viorel Roman, *op. cit.*, p. 139-140.

dezorganizatoare ale schimbării”[1]. Însă, prin reafirmarea tradiției, a trecutului „religia poate redirecționa schimbarea socială dinspre viitor spre trecut”[2]. Desigur, şi fundamentalismul creştin poate fi analizat şi evaluat în acelaşi fel.

Deşi în prezent lumea este confruntată cu desfăşurarea „unor fundamentalisme religioase agresive, intolerante, paralel cu modernizarea existenței umane are loc şi un proces de laicizare”[3]. Este posibil ca apartenența la o anumită religie să constituie o problemă de conştiință personală şi, în felul acesta, „va dispărea baza acelor entități colective care sunt posibili purtători ai germenilor unor conflicte globale”[4].

În ultima parte a secolului nostru se fac eforturi importante în direcția reconcilierii interconfesionale, eliminarea intoleranței şi a surselor de conflict. După sfârşitul celui de-al doilea război mondial, libertatea religioasă a fost proclamată de numeroase rezoluții ale organismelor internaționale − Națiunile Unite (Charta O.N.U.), Consiliul Europei şi Acordul de la Helsinki (C.S.C.E.) − , iar filosofia toleranței, „iubirea universală a aproapelui”, s-a dezvoltat în primul rând în mediul creştin. Europa poate fi considerată un exemplu al toleranței religioase, lucru demonstrat de un raport la organizației Amnesty International care arată că „45% din cetățenii europeni nu comit violări ale drepturilor religioase, 26% comit puține încălcări ale acestora, şi numai 7% comit violări ale drepturilor religoase fundamentale”[5].

Cele mai importante acțiuni în sprijinul comunicării şi toleranței interreligioase, care au avut loc în ultimele decenii ale secolului XX, sunt prezentate în *Caseta nr.2*

.

Caseta nr.2.

- Enciclica papei Ioan Paul al II-lea – Solicitudo Rei Socialis (1988), unde Vaticanul se ocupă de problematica toleranței religioase;
- Declarația Națiunilor Unite din 1981, care stipulează „libertatea conştiinței şi dreptul la manifestare religioasă”;
- Comisia mixtă internațională pentru dialog între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă, care şi-a desfăşurat lucrările la Bari (1987), Valmo (1988) şi Freising – Germania (iunie 1990);

[1] Norman Goodman, *op. cit*., p. 292.
[2] *Ibidem*.
[3] Constantin Buchet, *Religie şi putere în relațiile internaționale contemporane,* Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică R.A., 1998, p.94.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 83

- Restabilirea relațiilor cu Vaticanul a țărilor din zona central-est-europeană: Polonia (17 iulie 1989), România (martie 1990), Cehoslovacia (30 iunie 1990), Federația Rusă (octombrie 1990);
- A doua Reuniune Ecumenică Europeană prin lucrările Conferințelor Bisericilor Europene şi Consiliului Conferințelor Episcopale Europene (23-28 iunie 1997), la Graz – Austria;
- Declarația de la Cairo asupra Drepturilor Omului în Islam (august 1990), care reflectă revenirea la tradiția medievală a toleranței față de alte religii; liderii lumii islamice au semnat un adevărat „Pact moral" de apărare a drepturilor religioase;
- Politici de reciprocitate inter - confesionale: Arabia Saudită a primit permisiunea construcției unei moschei în Elveția, iar Elveția a ridicat o biserică la Al-Ryod; raporturile de reciprocitate religioasă dintre China şi Arabia Saudită;
- Carta Conferinței Islamice (1972) arată în preambul că „statele islamice reafirmă convingerea lor în Charta ONU, care apără drepturile fundamentale ale omului, deci şi cele religioase";
- Discuții pe baza Declarației asupra Eliminării Tuturor Formelor de Intoleranță şi Discriminare a Drepturilor şi Credințelor religioase, desfăşurate între guvernele islamice (1981);
- Vizita ecumenică a papei Ian Paul al II-lea în România (7-9 mai 1999).

Concepte-cheie

• Grup etnic; • Identitate socială; • Imaginea de sine a grupurilor etnice; • Imaginea „celuilalt";	• Comunicare interetnică; • Comunicare interculturală; • Comunicare interreligioasă; • Funcțiile religiei în cadrul grupurilor etnice

Întrebări

1. Care sunt elementele de identitate a grupurilor etnice ?
2. Care sunt raporturile dintre imaginea de sine şi imaginea celuilalt în procesul comunicării interetnice?
3. Care sunt factorii de potențare şi de blocare a comunicării interetnice?
4. Care este specificul comunicării interculturale ?
5. Care sunt conexiunile dintre comunicarea interculturală şi comunicarea interconfesională în evoluția lor diacronică ?

Tema 6

IZVOARELE IMAGOLOGIEI ISTORICE

Izvoarele istorice • Izvoarele imagologiei istorice

1. IZVOARELE ISTORICE

Potrivit definiției, prin izvor istoric se înțelege „orice urmă care dovedeşte existența omenească, oricare ar fi originea şi forma în care ne-a parvenit”[1]. O altă definiție desemnează izvorul istoric ca fiind „orice sursă de cunoaştere istorică (directă sau indirectă), adică orice informație (în sensul teoriei informației) despre trecutul social, oriunde s-ar afla, împreună cu tot ce serveşte la transmiterea acestor informații (canale de informație)”[2].

1.1. Clasificarea izvoarelor istorice

Pentru clasificarea izvoarelor istorice se utilizează două criterii: criteriul interior şi criteriul exterior.

Clasificarea izvoarelor istorice după **criteriul interior** este prezentată în *Tabelul nr.*3.

***Tabelul nr.*3**

Nr. crt.	Criteriul de discriminare	Tip de izvor
1.	Natura informației	Izvoare referitoare la evenimente esențiale sau foarte importante
		Izvoare referitoare la evenimente secundare
2.	Valoarea informației	Izvoare de certă valoare
		Izvoare de valoare îndoielnică
		Falsuri

Clasificarea izvoarelor istorice după **criteriul exterior** este prezentată în *Tabelul nr.*4.

[1] Aurelian Sacerdoțeanu, *Îndrumări în cercetările istorice*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1943, p.102.
[2] Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1987, p.269.

*Tabelul nr.*4

Nr. crt.	Criteriul de discriminare	Tip de izvor	Subtip de izvor	Explicații asupra izvorului
1.	După forma în care ne-au parvenit	Urme materiale de tot felul, scrise sau nescrise		
		Producții spirituale transmise oral şi consemnate târziu		
		Izvoare transmise prin reprezentări grafice	Scrise	
			Transmise în alte reprezentări grafice	însemne, peceți, mărci, blazoane, monede, medalii
				hărți, planuri, desene
			Izvoare fonografice	
			Izvoare fotografice şi cinematografice	
			Creația artistică	
2.	După locul unde au fost create	Izvoare interne		create în limitele geografice şi etnice
		Izvoare externe		
3.	După timpul în care au fost create şi în raport cu timpul în care s-a produs evenimentul	Izvoare de anticipație		face previziuni
		Izvoare contemporane cu evenimentul şi în legătură cu el		
		Izvoare posterioare evenimentului şi în legătură cu el		
4.	După geneza lor	Izvoare directe		provin de la cineva care a cunoscut direct evenimentul, participând sau nu la el
		Izvoare indirecte		create pe baza informațiilor primite de la cineva care a cunoscut direct evenimentul
5.	După domeniul de referință			tot atâtea categorii de izvoare câte domenii de activitate umană există

1.2. Domeniile asupra cărora izvoarele istorice oferă informații

În general, izvoarele istorice oferă informații despre realitățiile istorice la care acestea se referă. Domeniile asupra cărora izvoarele istorice oferă informații sunt prezentate în *Tabelul nr*.5.

*Tabelul nr.*5

Nr. crt.	Domenii ale realității istorice	Tipuri de informație
1.	Mediul în care se formează imaginile	valorile sociale/morale ale epocii
		climatul mental
		modelele unei epoci
		viața cotidiană
2.	Acțiunile care creează imaginile	faptele unor personalități
		modelele adoptate explicit/implicit de către acestea
		reacții ale unor categorii de receptori față de aceste acțiuni

Toate aceste tipuri de informație au importanță pentru studierea imaginilor pentru că izvoarele imagologice nu pot fi valorizate în afara realităților istorice. Apare astfel un clivaj între regimul real al dominației otomane în Țările Române – asupra căruia vom insista într-o temă următoare – şi imaginea turcului transmisă de tradiție/istoriografia tradițională. Situația poate fi explicată ca fiind o consecință atât a deformării contemporane a imaginii pentru satisfacerea unor interese politice (lupta antiotomană), cât şi a remanenței imaginii. Aceasta devine mai puternică decât realitatea pentru că mijloacele/canalele specifice de comunicare prin care ea este difuzată sunt mai accesibile maselor (pictura murală, tradiția orală, directorii de conştiință).

În general, informațiile oferite de izvoare sunt atent studiate, apărând o serie de discipline distincte, precum şi „ştiințe speciale ale istoriei".

Disciplinele specializate care au un rol însemnat în interpretarea izvoarelor istorice sunt prezentate în *Tabelul nr.*6.

*Tabelul nr.*6

Nr. crt.	Disciplina specializată	Domeniul de cercetare
1.	Arheologia	descoperă, analizează şi interpretează toate resturile materiale lăsate/păstrate în sol, în vederea reconstituirii integrale a istoriei umanității
2.	Mitologia	studiază miturile, geneza şi explicarea lor
3.	Etnografia	clasifică popoarele/populațiile şi urmărește evoluția culturii acestora materiale şi spirituale, moravurile şi particularitățile felului lor de viață
4.	Sociologia şi Antropologia	studiază societățile şi comportamentele umane în corelație cu condițiile naturale şi social-culturale

Disciplinele desemnate sub numele de „ştiințe speciale ale istoriei" care au un rol însemnat în interpretarea izvoarelor istorice sunt prezentate în *Tabelul nr.*7.

*Tabelul nr.*7

Nr. crt.	Ştiinţa specială a istoriei	Domeniul de cercetare	Explicaţii
1.	Bibliologia	se ocupă de carte şi de munca în bibliotecă	include probleme legate de istoria scrisului, a materialului de scris, a tiparului, ilustrarea cărţilor, precum şi istoricul bibliotecilor şi rolul lor în viaţa socială şi culturală;
2.	Codicologia	studiază manuscrisele/cărţile manuscrise în sine, nu din perspectiva scrierii/conţinutului lor	desprinsă din paleografie
3.	Diplomatica	studiază documentele propriu-zise	se ocupă de apariţia, forma şi tradiţia grafică a actelor scrise
4.	Epigrafia	studiază inscripţiile pe suport dur (piatră, metal, oase, sidef, fildeş, lemn, piele, muşama, argilă, tencuială, sticlă, bijuterii, obiecte diverse, stânci etc.)	sunt socotite inscripţii tot ceea ce este scris prin procedee ca: săpat, desenat, pictat, incizat, brodat, cusut
5.	Heraldica	studiază stemele	
6.	Numismatica	studiază monedele	
7.	Paleografia	studiază izvoarele scrise vechi	informaţii despre evoluţia grafemelor, a suportului scrisului şi a instrumentelor de scris
8.	Sigilografia/sfragistica	studiază sigiliile	

2. IZVOARELE IMAGOLOGIEI ISTORICE

În categoria izvoarelor imagologiei istorice intră ***orice izvor istoric care conţine informaţii referitoare la mentalităţi, reprezentări, simboluri, imagini, într-un context istoric dat, precum şi informaţii despre respectivul context istoric***.

Imagologia istorică utilizează atât izvoare scrise cât şi izvoare nescrise, folosindu-se de majoritatea ştiinţelor speciale ale istoriei, precum şi de celelalte discipline specializate prezentate mai sus.

Pentru imagologia istorică esenţială este valorizarea izvoarelor în funcţie de specificităţile contextului/societăţii la care se referă, ţinându-se cont, în primul rând, de gradul de accesibilitate/circulaţie a informaţiei conţinute/transmise de izvor. Această dimensiune este relevată de canalul/mijlocul de comunicare utilizat. Astfel, presa ca izvor

de imagine nu are aceeaşi valoare în societăţile premoderne/moderne şi în cea contemporană, diferenţele fiind generate de o serie de variabile care trebuie analizate cu multă atenţie. Între acestea se pot aminti gradul de circulaţie a presei în societatea respectivă (până la ce distanţă de emitent ajung ziarele), precum şi gradul de accesibilitate socială/intelectuală a ziarului (ştiinţa de carte, posibilităţile materiale de a intra în posesia ziarului etc.).

Plecând de la acestă aserţiune, se poate considera că importanţa izvoarelor imagologiei istorice diferă în funcţie de epoci/societăţi. Astfel, pentru epocile arhaică şi veche sunt mai importante izvoarele arheologice, în timp ce pentru lumea contemporană au relevanţă mai mare izvoarele mediatice (presă scrisă, radio, televiziune) şi cinematografice. Exemple elocvente în acest sens sunt imaginea turcului/otomanului în scenele răstignirii prezente în scenele din pictura murală a mănăstirilor moldoveneşti şi în filmul „Independenţa României" din 1911. La fel se poate vorbi despre imaginea jandarmului francez în seria cu Louis de Funés în rolul titular, apărută ca o consecinţă a erodării dramatice a imaginii forţelor de ordine franceze după evenimentele din 1968.

În acest context trebuie subliniat faptul că, din punct de vedere al eficienţei creării de imagine, mesajele nescrise/vizuale (picturale/iconografice/fotografice şi cele cinematografice) au un impact mai mare. Situaţia se datorează faptului că acestea sunt mai directe şi mai uşor de descifrat.

În cazul izvoarelor imagologiei istorice trebuie făcută deosebirea între izvoarele neutre/pasive (reflectă acţiuni/fapte relevante pentru construirea imaginilor) şi izvoarele active (concepute/redactate pentru a induce anumite imagini). Cu precădere în ultimul caz este extrem de importantă identificarea mediului în care respectivul izvor/categorie de izvoare are impact. Astfel, în evul mediu românesc un proces de deosebită importanţă este cel al trecerii de la ţară/***terra medievalis*** (formaţiune cu atribuţii exclusiv militare şi administrative) la stat încadrat în familia statelor bizantine (***Commowealth-ul bizantin***), proces derulat în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Modul în care izvoarele consemnează finalităţile procesului este prezentat în *Tabelul nr*.8.

*Tabelul nr.*8

Modul de consemnare	**Forme specifice**	**Semnificaţii**
În **formularistica** şi **conţinutul actelor de cancelarie**	Utilizarea formulei „*din mila lui Dumnezeu*”	Monarhie de drept divin, autocratică
	Utilizarea formulei „*domn, singur stăpânitor/ singur ţiitor*”	
	Utilizarea particulei Iω	
	Asocierea semnăturilor componenţilor sfatului domnesc	Faptul certifică existenţa unei ierarhii interne
În **iconografie**	Reprezentarea lui Mircea cel Bătrân la Cozia în costum occidental	Reflex al modelului cavaleresc al voievodului stăpânitor de *terra medevalis*
	Existenţa, în aceeaşi reprezentare a lui Mircea cel Bătrân a însemnelor bizantine (*clavis aurei*)	Integrarea în familia principilor bizantini
În **numismatică**	Emisiunile monetare ale lui Vladislav-Vlaicu	Domnul emite monedă exercitându-şi acest drept regalian
	Reprezentarea lui Radu I pe monedele sale îmbrăcat în armură de factură occidentală	Reminiscenţă a modelului cavaleresc

Aceste izvoare au, în epocă, o valoare diferită. Astfel, dacă izvorul diplomatic se adresează unui public-ţintă redus numeric (destinatarii actelor şi, în general, ştiutorii de carte), reprezentarea iconografică (tabloul votiv sau efigia monetară) se adresează tuturor celor care privesc respectivele reprezentări. O situaţie similară este întâlnită şi în lumea occidentală, reprezentările heraldice având o indiscutabilă valoare comunicaţională atât prin simbolistica smalturilor heraldice, a mobilelor care încarcă scutul heraldic, precum şi prin poziţia acestora în scutul heraldic (piese onorabile sau mai puţin onorabile).

Este necesar ca izvorul de imagologie istorică să fie corect interpretat. În consecinţă, se impune să se ţină cont de o serie de factori care, eludaţi, induc deformări de interpretare şi, implicit, de imagine. Această operaţiune poartă numele de **critica izvorului** şi urmăreşte să stabilească cine transmite, când transmite, ce transmite, cum transmite şi cui transmite. Pentru a stabili parametrii menţionaţi, trebuie să se ţină cont de câteva elemente specifice.

Primul dintre acestea este **filtrul personal al autorului** izvorului. Aceasta înseamnă că trebuie să se stabilească cât de bine informat este acesta, care este poziţia lui faţă de informaţia furnizată (obiectiv/subiectiv), care este sistemul lui de referinţă (mediul de proveniență şi mentalitatea corespunzătoare acestuia, orizontul cultural etc.). Al doilea

element este **informația furnizată de izvor** şi **tipul** acesteia (informație neutră/pasivă sau informație directă). De asemenea, trebuie analizate **tipul canalului de comunicare** (scris, vizual, artistic, oral etc) şi **factorii perturbatori** ai acestuia (deformări intenționate sau accidentale), precum şi **ținta comunicării** cu **sistemul său specific de referință**.

Se impune a sublinia că nu se pot creiona imagini doar pe baza unui singur izvor, ci doar prin analizarea tuturor categoriilor de izvoare disponibile. În caz contrar, se obțin doar fragmente cu relevanță discutabilă sau restrânsă. Un bun exemplu îl oferă situația Egiptului antic (anterior perioadei elenistice), unde scrierile hieroglifică şi hieratică nu erau accesibile decât preoților şi marilor scribi, ceilalți ştiutori de carte folosind scrierea demotică. În consecință, pentru realizarea unei analize de imagine este necesar să se utilizeze izvoare redactate în toate cele trei tipuri de scriere.

Pentru imagologia istorică este esențială analiza izvoarelor contemporane acțiunii/evenimentului, pentru că acestea sunt încadrate în realitatea istorică studiată, sunt – de regulă - mai bine informate şi nu trebuie descifrat decât un singur filtru de epocă. În cazul izvoarelor ulterioare, se aplică atât filtrul epocii descrise, cât şi filtrul epocii de redactare sau al mediului de redactare. Pe lângă această dificultate trebuie adăugat faptul că izvoarele ulterioare pot prezenta deformări intenționate sau accidentale. Un exemplu elocvent de deformare a realității îl oferă evoluția informației din presa europeană cu privire la ocuparea oraşului Anvers de către germani în primul război mondial[1], prezentată în *Tabelul nr*. 9.

*Tabelul nr.*9

Sursa	Poziția sursei	Informația	Observații
„Kölnische Zeitung”	Ziar german, poziție favorabilă	„La vestea căderii Anvers-ului s-au tras clopotele”	informația inițială; imagine pozitivă, clopotele trăgându-se − evident, în Germania − de bucurie pentru ocuparea oraşului de către armata germană.
„Le Matin”	Ziar francez, poziție nefavorabilă germanilor	„Potrivit informațiilor din Kölnische Zeitung, preoții din Anvers au fost forțați să tragă clopotele după ce oraşul a fost ocupat”	prima deformare a imaginii; transmisă de un ziar nefavorabil germanilor.
„Times”	Ziar britanic,	„Potrivit ziarului Le Matin, via Köln,	amplificarea deformării

[1] Apud. J.N.Kapferer*, Zvonurile. Cel mai vechi mijloc de informare din lume*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p.61-62.

	poziție nefavorabilă germanilor	preoții belgieni care au refuzat să tragă clopotele la căderea Anvers-ului au fost demişi din funcție”	imaginii, citându-se o sursă indirectă, defavorabilă germanilor
„Corriere della Sera”	Ziar italian, poziție nefavorabilă germanilor	„Potrivit ziarului Times, citând informații din Köln, via Paris, nefericiții preoți care au refuzat să tragă clopotele la căderea Anvers-ului au fost condamnați la muncă silnică”	amplificarea deformării imaginii, citându-se o sursă indirectă, defavorabilă germanilor
„Le Matin”	Ziar francez, poziție nefavorabilă germanilor	„Potrivit unei ştiri din Corriere della Sera, via Köln şi Londra, se confirmă că barbarii cuceritori ai Anvers-ului i-au pedepsit pe nefericiții preoți pentru refuzul lor eroic de a trage clopotele, spânzurându-i în clopote cu capul în jos, ca batante vii”	revine asupra propriei informații, citând, pentru sporirea credibilității informației, surse străine care amplifică informația deja difuzată.

În mod special, izvoarele utilizate de imagologia istorică trebuie să fie corelate cu celelalte izvoare despre epoca/societatea/perioada/conjunctura respectivă. Pentru a putea fi interpretată corect, informația/imaginea descifrată trebuie încadrată în realitatea istorică şi în specificitatea acesteia. Astfel, este interesat de analizat mesajul/imaginea indusă în medii diferite, un bun exemplu constituindu-l abordarea operei lui Shakespeare în transpuneri cinematografice diferite, europeană şi japoneză. Este vorba de Macbeth/ Tronul însângerat, respectiv de Regele Lear/ Ran. Comparându-le, se poate constata că pornind de la acelaşi text se ajunge cu mijloace de expresie diferite la acelaşi mesaj. Explicația rezidă în faptul că diferă filtrele mentale, deşi în ambele cazuri filtrele mentale sunt cele ale secolului al XVI-lea.

Trebuie să mai arătăm că izvoarele imagologiei istorice au relevanță diferită, în funcție de durata istorică. Astfel, conform conceptului braudelian de „timp istoric”[1], pot fi deosebite fenomenele (au o durată de câțiva ani), conjuncturile (se întind pe câteva decenii) şi durata lungă (secole). Din această perspectivă, se poate afirma că pentru imagini specifice apar izvoare specifice.

Pentru a exemplifica utilizarea izvoarelor imagologice la nivelul fenomenul istoric, se poate cita *imaginea armatei germane* în presa românească în perioada războiului anti-sovietic, respectiv în cea a războiului antihitlerist. La nivelul conjuncturii istorice, un bun exemplu este cel al *imaginii liderului comunist,* neschimbată, în datele ei esențiale, timp de 50 de ani. Pentru durata lungă, se poate cita *imaginea călugărului*

[1] F. Braudel, *Timpul lumii*, I, Bucureşti, Editura Meridiane, 1989, p. 80 şi urm.

creştin-ortodox, neschimbată de la începuturile vieții monastice până astăzi. În fiecare din cele trei situații trebuie decelat gradul de relevanță al izvorului. De asemenea, trebuie să se țină seama că *pentru perioadele conjuncturale şi lungi, imaginea se raportează la modele*, care au un grad mai mare de stabilitate.

Concepte-cheie

- Izvor istoric
- Ştiințe speciale ale istoriei
- Izvoare ale imagologiei istorice
- Critica izvorului istoric
- Timp istoric
- Fenomen
- Conjunctură
- Durată lungă

Întrebări şi probleme

1. Ce este un izvor istoric ?
2. Care sunt disciplinele specializate cu rol însemnat în interpretarea izvoarelor istorice ? Dar „științele auxiliare ale istoriei" ?
3. Ce este un izvor al imagologiei istorice ?
4. Ce presupune critica izvorului ?
5. Care sunt categoriile „timpului istoric" în concepția lui Fernand Braudel ?

Tema 7

INTERPRETAREA IMAGINILOR SOCIALE. ANALIZA DE IMAGINE

Selectarea izvoarelor • Profilurile de imagine • Interpretarea rezultatelor • Analiza imaginii

Analiza de imagine se intreprinde exclusiv pe baza surselor, în cazul imagologiei istorice fiind vorba, în mod evident de izvoarele specifice acestei discipline. În mod normal, analiza de imagine are mai multe etape, fiecare dintre acestea fiind indispensabilă. Acestea sunt: **selectarea izvoarelor**, **realizarea profilului de imagine** şi **interpretarea rezultatelor**.

1. SELECTAREA IZVOARELOR

Această etapă este determinantă în realizarea analizei de imagine şi constă în alegerea acelor izvoare care prezintă relevanță pentru analiza de imagine. În cadrul acestei etape trebuie să se aibă în vedere atât tipul izvoarelor utilizate, cât şi tipul de imagine care rezultă din analizarea lor. Pentru aceasta este esențială critica izvorului şi, în plus, identificarea gradului de deliberare al producerii respectivei imagini.

Fiind o consecință a procesului comunicării sociale, imaginea poate fi investigată şi în funcție de poziția obiectului său în actul comunicațional. Din această perspectivă se operează cu noțiunea de **imagine rezultantă**. Structura imaginii rezultante este redată în *Caseta nr.*3.

Caseta nr. 3.

- **imaginea indusă**, obținută prin analiza mesajelor transmise de obiectul investigației; Aceasta poate fi deliberată (imagine dezirabilă) sau accidentală. Imaginea indusă în mod accidental − rezultat al unor erori de apreciere sau de comportament − poate fi foarte diferită de imaginea dezirabilă şi, în consecință, nefavorabilă actorului social analizat.
- **imaginea difuzată**, obținută prin analiza informațiilor referitoare la obiectul investigației transmise de alte surse;
- **imaginea reflectată**, obținută prin analiza informațiilor referitoare la modul în care a fost recepționată imaginea indusă de către grupul țintă al comunicării.

Alte aspecte care trebuie avute în vedere atunci când se selectează izvoarele sunt **mediul de referință** în contextul căruia se analizează imaginea, precum şi **intervalul de timp** analizat.

2. PROFILUL DE IMAGINE

Pentru schițarea profilului de imagine este necesară stabilirea unei scheme de categorii constituită din sistemul de indicatorilor de imagine[1]. Sistemul indicatorilor de imagine este constituit din indicatori şi subindicatori de imagine.

2.1. Indicatorii de imagine

Spre deosebire de analiza conținutului, analiza imaginii operează cu un set de elemente constant definite, denumite indicatori de imagine. Din această perspectivă, **indicatorii de imagine** sunt *elementele de structură ale imaginii care o definesc, o particularizează şi, în egală măsură, permit investigarea acesteia*.

Funcțional, indicatorii de imagine trebuie să îndeplinească o serie de condiții pentru a fi operaționali. Acestea sunt prezentate în *Caseta nr*.4.

Caseta nr.4

- să aibă relevanță pentru imaginea analizată pe termen lung;
- să aibă relevanță pentru mediul de referință;
- să fie măsurabili într-un sistem de cuantificare binar (pozitiv/negativ);
- să poată fi descompuşi într-un număr variabil de subindicatori de imagine;
- acopere o zonă/un palier distinct al imaginii analizate;

Trebuie făcută precizarea că *viabilitatea sistemului de indicatori de imagine nu este direct proporțională cu numărul acestora*. Un sistem structurat pe un număr mai mic de indicatori poate fi mai viabil, într-un anumit context dat, decât unul extrem de extins. Condiția esențială a viabilității sistemului este aceea de a răspunde optim nevoilor de

[1] Am optat pentru realizarea analizei pe un sistem de indicatori de imagine pentru că particularitățile analizei de conținut cu care încă se mai operează în interpretările imagologice poate induce erori semnificative de cuantificare şi apreciere. În schimb, analiza datelor cunatificate într-un sistem unitar de indicatori de imagine permite analiza comparată a rezultatelor/seriilor statistice pe intervale mari de timp, precum şi o cuantificare mai precisă a imaginii.

definire şi investigare a imaginii sociale a organizației analizate. Altfel spus, *sistemul de indicatori de imagine trebuie să corespundă proiectării imaginii dezirabile şi să permită măsurarea imaginii sociale a organizației care face obiectul analizei*.

2.2. Subindicatorii de imagine

Fiecare indicator de imagine trebuie descompus in subindicatori. **Subindicatorii de imagine** sunt *acele elemente ale imaginii care compun indicatorul de imagine şi care, în ultimă instantă, permit măsurarea/cuantificarea imaginii sociale*.

La fel ca şi indicatorii de imagine, pentru a fi operaționali, subindicatorii trebuie să îndeplinească o serie de condiții. Acestea sunt prezentate în *Caseta nr.*5.

*Caseta nr*5.

- să fie măsurabili într-un sistem de cuantificare binar (pozitiv/negativ);
- acopere o zonă/un palier distinct al imaginii analizate;
- să se circumscrie problematicii indicatorului de imagine în structura căruia intră;
- să fie formulat cu claritate, astfel încât să nu permită apariția confuziilor de interpretare;
- să fie astfel formulat încât referirea la el să aibă conotație pozitivă;
- să se refere la o singură dimensiune.

În continuarea celor arătate mai sus, trebuie precizat faptul că subindicatorii de imagine au un rol esențial în cuantificarea imaginii sociale, măsurătorile efectuându-se strict la acest palier. Este principalul motiv pentru care acuratețea cuantificării depinde, în primul rând, de claritatea şi viabilitatea subindicatorilor de imagine formulați.

2.3. Construirea sistemului indicatorilor de imagine

În cazul analizei de imagine specifice imagologiei istorice, sistemul de indicatori se stabileşte investigând conținutul izvoarelor[1]. Este indicat ca pentru realizarea

[1] În cazul analizei de imagine referitoare la actualitate, care presupune şi o dimensiune acțională - procedeul este utilizat de structurile specializate în gestionarea imaginii, deci interesate de impunerea unei anumite imagini – sistemul de indicatori se stabileşte pornindu-se de la imaginea dezirabilă. După proiectatrea acesteia, se analizează imaginea indusă/difuzată de izvoare, se stabileşte profilul de imagine, se identifică deficitul de imagine şi se stabilesc măsurile pentru remedierea acestuia.

sistemului de indicatori de imagine să se consulte toate izvoarele disponibile, pentru ca sistemul să fie complet. În principiu, pentru situația concretă abordată în curs − Țara Românească în secolele XIV-XVI − schema de categorii în funcție de care se structurează Sistemul indicatorilor de imagine vizează trei dimensiuni care pot fi asimilate indicatorilor de imagine. Este vorba de **Dimensiunea politică**, de **Dimensiunea militară** şi de **Dimensiunea umană**. După identificarea indicatorilor şi subindicatorilor de imagine, se trece la indexarea informațiilor conținute de izvoare.

Se indexează referirile la subindicatorii de imagine specifici fiecărui indicator, aceştia fiind considerați pozitivi sau negativi. După terminarea indexării, aceştia se numără, se însumează pentru fiecare indicator de imagine în parte, şi se calculează ponderea lor procentuală din totalul referirilor.

În cazul în care pentru realizarea analizei de imagine se dispune de mai multe izvoare – cazul ideal −, referirile de un subindicator de imagine se punctează generic, o singură dată pentru un document. Dacă analiza se face pe un singur document, atunci referirile se iau ca atare[1], fiind punctate nominal.

2.4. Tipologia profilurilor de imagine

Profilul de imagine este *expresia grafică a valorii calculate a indicatorilor şi subindicatorilor de imagine*. Valorile se exprimă procentual, cu două zecimale. În funcție de formulele utilizate pentru calcularea acestor valori, pot fi identificate mai multe categorii şi tipuri de profile de imagine. Datorită specificului analizei de imagine în domeniul imagologiei istorice, sistemul de referință al calculelor este numărul total de referiri, operându-se, în consecință, cu profile de imagine primare[2]. Astfel, profilurile de imagine pot fi **cumulative, dihotomice** şi **binare**.

[1] Rațiunea unui asemenea procedeu rezidă în faptul că dacă se analizează un singur document, atunci imaginea indusă/difuzată de acesta acționează unitar asupra destinatarului. Dacă este vorba de mai multe documente, acțiunea acestora este mai complexă, pe o durată mai mare, ceea ce se reține fiind ideile conținute, fără a mai avea relevanță de câte ori acestea apar în text.

[2] Tipologia profilelor de imagine cu care se operează pentru interpretarea imaginii sociale a organizațiilor face obiectul cursului *Analiza imaginii organizațiilor,* care va fi studiat în anii următori.

Profilurile de imagine cumulative sunt acele profile de imagine care evidențiază interesul sursei/surselor pentru fiecare palier de imagine[1].

Profilurile de imagine dihotomice sunt profilele de imagine care evidențiază valorile calculate − pozitive sau negative − pentru indicatorii şi subindicatorii de imagine din numărul total de referiri.

Profilurile de imagine binare vizează evidențierea caracterului fiecărui indicator/subindicator de imagine.

2.4. Realizarea profilurilor de imagine

Realizarea profilelor de imagine constituie o etapă esențială a analizei de imagine. Afirmația se fundamentează pe faptul că profilele de imagine sunt cele care permit interpretarea imaginii sociale şi, de aici, evidențierea vulnerabilităților imagologice.

Varianta optimă de construire a profilului de imagine este N+1 grafice, în care N reprezintă numărul de indicatori de imagine. Astfel, dacă pentru analiza de imagine a organizației alese am stabilit 3 indicatori de imagine, profilul de imagine va conține 4 grafice. Astfel, se vor construi un grafic cu profilul imaginii pe indicatori de imagine (1) şi patru grafice cu profilele fiecărui indicator de imagine (2-4). La acestea se adaugă, în cazul profilelor de imagine binare, şi un grafic cu ponderea totală a referirilor pozitive şi negative (5)

Metodologia de construire a profilurilor de imagine este identică pentru oricare dintre tipurile prezentate.

Pentru **construirea profilurilor de imagine** se aplică **formula generală**:

$$V = (Vr \times 100) / R$$

unde:
V = valoarea calculată a fiecărui palier de imagine;
Vr = valoarea de referință a respectivului palier;
R = referențialul.
În cazul valorilor negative în calculul procentual se va utiliza (-100).

Construirea profilurilor de imagine comportă parcurgerea etapelor prezentate în *Caseta nr.*6.

[1] Sintagma „palier de imagine" desemnează indicatorii şi subindicatorii de imagine.

Caseta nr. 6

- stabilirea **numărului de referiri (pozitive, negative sau totale)** pentru fiecare palier al imaginii (**valoarea de referință**);
- calcularea **numărului total de referiri** la sistemul indicatorilor de imagine (**referențialul**);
- calcularea **ponderii referirilor**.

Valoarea de referință şi referențialul necesare construirii fiecărui tip de profil de imagine sunt prezentate în *Tabelul nr.*10 .

*Tabelul nr.*10

Tipul profilului de imagine	Valoarea de referință	Referențialul
Cumulativ	**numărul referirilor** la fiecare indicator/subindicator de imagine	**numărul total** al referirilor la **sistemul indicatorilor de imagine**
Dihotomic	**numărul referirilor pozitive (negative)** la fiecare indicator/subindicator de imagine	
Binar	**numărul referirilor pozitive (negative)** la fiecare indicator/subindicator de imagine	**numărul total** al referirilor la **palierul de imagine**

Pentru exemplificarea modului de construire a profilurilor am utilizat un sistem de indicatori de imagine generic şi un set de valori brute (număr de referiri) stabilite în mod aleatoriu. Acestea şi valorile calculate ale palierelor de imagine sunt prezentate în *Tabelul nr*. 11.

Un set complet de profiluri de imagine construite pe baza valorilor calculate în *Tabelul nr.* 11 este prezentat în Anexa 2. Pentru a facilita înțelegerea modului de construcție a profilurilor de imagine exemplificăm aici cu graficele pentru indicatorii de imagine.

Tabelul nr. 11

Indicatori/subinicatori de imagine	Valori brute (număr de referiri)			Valori calculate				
				cumulativ	**dihotomic**		**binar**	
	pozitiv	**negativ**	**total**		**pozitiv**	**negativ**	**pozitiv**	**negativ**
Dimensiunea politică								
Apărătorul creştinăţii	16	2	18	16,98%	15,09%	-1,89%	88,89%	-11,11%
Aliat fidel	14	1	15	14,15%	13,21%	-0,94%	93,33%	-6,67%
Aliat necesar	8	3	11	10,38%	7,55%	-2,83%	72,73%	-27,27%
Factor de echilibru regional	5	1	6	5,66%	4,72%	-0,94%	83,33%	-16,67%
Total indicator	43	7	50	47,17%	40,57%	-6,60%	86,00%	-14,00%
Dimensiunea militară								
Bine informat	9	1	10	9,43%	8,49%	-0,94%	90,00%	-10,00%
Oaste valoroasă	11	2	13	12,26%	10,38%	-1,89%	84,62%	-15,38%
Oaste numeroasă	8	3	11	10,38%	7,55%	-2,83%	72,73%	-27,27%
Bun comandant	9	0	9	8,49%	8,49%	0,00%	100,00%	0,00%
Total indicator	37	6	43	40,57%	34,91%	-5,66%	86,05%	-13,95%
Dimensiunea umană								
Bun creştin	3	0	3	2,83%	2,83%	0,00%	100,00%	0,00%
Prevăzător	2	0	2	1,89%	1,89%	0,00%	100,00%	0,00%
Prudent	1	2	3	2,83%	0,94%	-1,89%	33,33%	-66,67%
Demn de încredere	1	4	5	4,72%	0,94%	-3,77%	20,00%	-80,00%
Total indicator	37	6	43	12,26%	6,60%	-5,66%	53,85%	-46,15%
Total general	**87**	**19**	**106**	**100%**	**82,08%**	**-17,92%**	**82,08%**	**-17,92%**

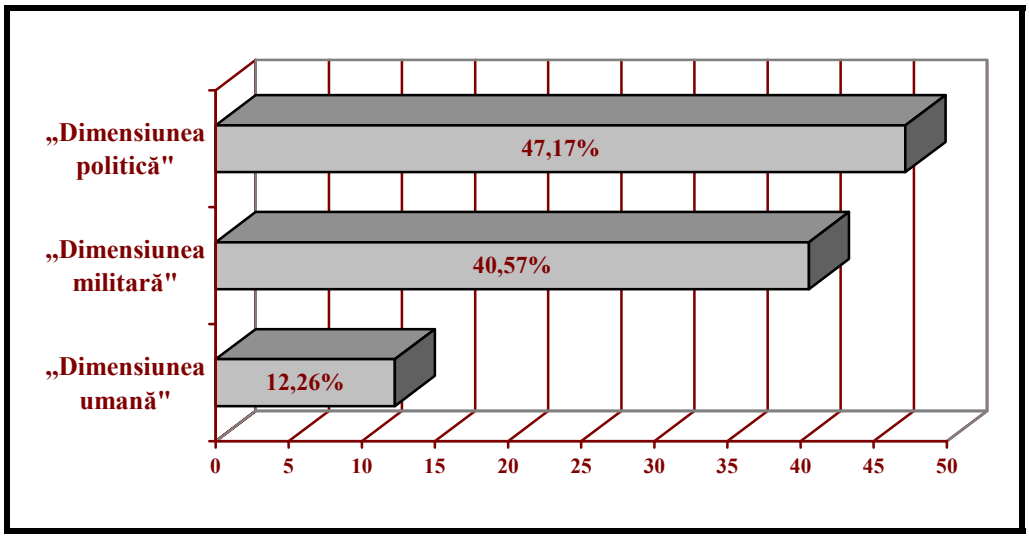


*Fig.*2. Profilul cumulativ − indicatorii de imagine

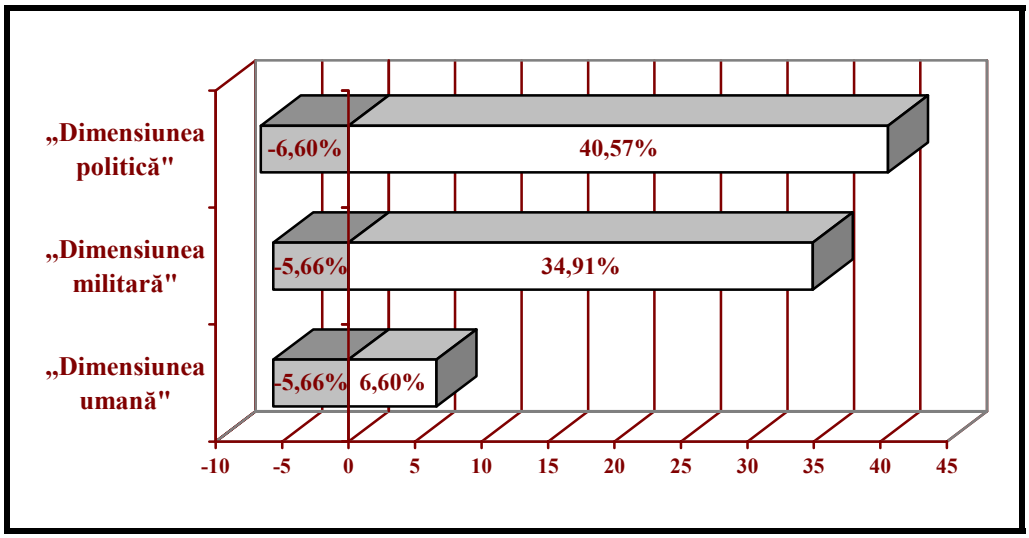


Fig. 3. Profilul dihotomic − indicatorii de imagine

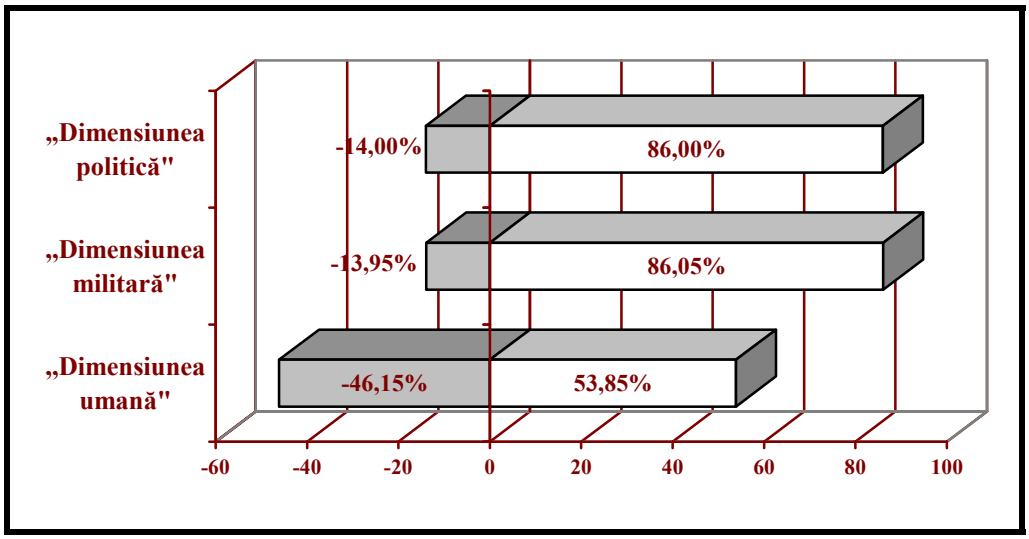


Fig. 4. Profilul binar − indicatorii de imagine

3. INTERPRETAREA PROFILURILOR DE IMAGINE

Interpretarea profilului de imagine este o activitate complexă, în care factorul uman joacă un rol foarte important. Astfel, dincolo de realităţile incontestabile ale cifrelor, jocul combinării rezultatelor este un aspect care este tributar, în cea mai mare măsură, abilităţii, subtilităţii şi experienţei analistului.

În această situaţie, este evident că nu se pot prescrie reţete, fiecare profil de imagine, putând fi interpretat diferit de analişti diferiţi. Cu toate acestea, apreciem că un

algoritm care să evidenţieze punctele de interes şi etapele care trebuie parcurse poate fi recomandat.

Considerăm că cele mai importante aspecte în interpretarea profilului de imagine sunt identificarea modului de distribuţie generală a ponderilor, stabilirea caracterului imaginii, precum şi a conexiunilor specifice, respectiv a vulnerabilităţilor imagologice.

În ceea ce priveşte **stabilirea caracterului imaginii**, lucrurile sunt simple, nefiind necesară o interpretare complexă a datelor. Astfel, graficul care indică ponderea referirilor pozitive şi negative oferă toate informaţiile necesare. Pentru a fi însă relevante, este necesară utilizarea unei scale valorice, prezentată în *Tabelul nr.* 12.

Tabelul nr. 12

Ponderi negative	Caracterul imaginii	Ponderi pozitive
-19,99 ÷ 0,00	**Puternic pozitivă**	80,01 ÷ 100
-39,99 ÷ -20,00	**Preponderent pozitivă**	60,01 ÷ 80,00
-49,99 ÷ -40,00	**Uşor pozitivă**	50,01 ÷ 60,00
-50,00	**Ambiguă**	50,00
-60,00 ÷ -50,01	**Uşor negativă**	40,00 ÷ 49,99
-80,00 ÷ -60,01	**Preponderent negativă**	20,00 ÷ 39,99
-100 ÷ 80,01	**Puternic negativă**	0,00 ÷ 19,99

Stabilirea conexiunilor specifice vizează identificarea corelaţiilor între valorile unor subindicatori de imagine specifici aceluiaşi indicator sau unor indicatori de imagine diferiţi.

Astfel, prin stabilirea unor relaţii între ponderile diferiţilor subindicatori de imagine se obţin caracteristicile descriptive ale imaginii sociale a obiectului/subiectului profilului de imagine interpretat. În acest sens, trebuie avute în vedere, în primul rând, elementele de potenţare reciprocă/convergenţă. Acestea pot fi: pozitive, negative sau mixte (elemente cu valoare negativă care potenţează elemente cu valoare pozitivă).

În afara elementelor de convergenţă a imaginii trebuie avute în vedere şi elementele de divergenţă, adică elemente de imagine contradictorii, care generează o imagine difuză.

Identificarea vulnerabilităților constă în sesizarea aspectelor prezentate în Caseta nr. 7.

Caseta nr. 7

- Ponderea negativă mare a unui palier de imagine;
- Ponderea mică a unui palier de imagine semnificativ;
- Absența vizibilității unui palier de imagine (valoare calculată zero);
- Ponderea exagerată a unui palier de imagine cu relevanță scăzută;
- Imaginea difuză.

În practică, vulnerabilitățile prezentate mai sus se pot întâlni fie ca atare, fie combinate. Pentru a fi interpretate corect, vulnerabilitățile trebuie puse în legătură cu factorii specifici mediului de referință. Acele vulnerabilități care se obiectivează în funcție de factorii de mediu devin riscuri imagologice.

Având în vedere specificul izvoarelor utilizate, imagologia istorică operează strict cu interpretarea cantitativă a datelor. Ceea ce interesează în primul rând, este tipul de imagine analizat.

Pornind de la această dimensiune, pot fi deosebite analize ale imaginii induse, analize ale imaginii difuzate sau analize ale imaginii reflectate. Toate aceste tipuri de analiză au o structură similară, diferența manifestându-se exclusiv la nivelul caracterului imaginii analizate. De o importanță majoră, din această perspectivă, este analiza imaginii induse, care se poate identifica cu analiza mesajului propriu.

4. ANALIZA IMAGINII

O analiza de imagine completă se realizează pe baza tuturor izvoarelor disponibile, în toate mediile de referință şi pe întreaga durată a acțiunii actorului social analizat. Întrucât o asemenea analiză este dificil de realizat, necesitând cercetări îndelungate şi aprofundate, precum şi vaste cunoştințe interdisciplinare, pot fi elaborate şi analize parțiale, care au obiect de studiu numai imaginea indusă de un anumit tip de izvoare, într-un anumit mediu de referință şi pe o durată limitată de timp. În acest caz,

elementele restrictive ale analizei – tip de imagine, tip de izvoare, mediu de referință, interval de timp – trebuie evidențiate şi motivate, iar rezultatele analizei privite ca fiind parțiale şi abordate cu prudență. Fără a avea tabloul complet al imaginii unui actor social, nu se pot stabili corelațiile sincronice şi diacronice, în consecință interpretarea profilului de imagine putând să conțină erori.

Pentru realizarea analizei de imagine sunt necesare mai multe serii de informații obținute prin cuantificarea datelor utilizate la elaborarea analizei. Principalele serii de informații necesare sunt prezentate în *Caseta nr.* 8.

Caseta nr.8

- evenimentele istorice în legătură cu obiectul analizei;
- profilul de imagine cumulativ;
- profilul de imagine dihotomic;
- profilul de imagine binar;
- informații despre mediul de referință.

Conținutul analizei de imagine este prezentat în *Caseta nr.* 9.

Caseta nr. 9

- menționarea izvoarelor utilizate pentru elaborarea analizei de imagine şi critica acestora;
- referiri la principalele evenimente istorice legate de obiectul analizei (stabilirea contextului istoric);
- interpretarea profilurilor de imagine (cumulative, dihotomice şi binare);
- concluzii şi propuneri.

Interpretarea concretă a unui profil de imagine poate fi urmărită la Tema 12, unde este analizată imaginea indusă de Mihai Viteazul în mediul habsburgic în perioada 1598-1599.

Concepte-cheie

- Sistemul indicatorilor de imagine
- Indicatori de imagine
- Subindicatori de imagine
- Profil de imagine
- Profil cumulativ
- Profil dihotomic
- Profil binar
- Interpretarea profilurilor de imagine
- Conexiuni specifice
- Elemente de convergență
- Elemente de divergență
- Vulnerabilități imagologice
- Riscuri imagologice

Întrebări şi probleme

1. Ce reprezintă sistemul indicatorilor de imagine şi cum se stabileşte acesta ?
2. Care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un indicator de imagine ?
3. Care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un subindicator de imagine ?
4. Ce este un profil de imagine ?
5. Ce înseamnă interpretarea profilurilor de imagine ?

Activitate practică

Se dă textul de mai jos[1]. Construiți profilurile de imagine şi interpretați imaginea indusă de Mihai Viteazul în mediul otoman prin acest text.

„ /…/ ne-am înțeles de cele de trebuință prealuminatului împărat turcesc şi anume despre aceasta: că mi-am pus în gând să-i bat pe unguri, în care privință am avut îngăduință de la prealuminatul împărat turcesc, dar serdarii care erau cu oastea la Dunăre n-au vrut să mă lase. Ungurii, cu marea lor viclenie şi cu minciuna lor, m-au scos că mi-am călcat credința şi l-am trădat pe prealuminatul împărat turcesc, domnul meu milostiv şi nici acum nu s-au liniştit şi unde pot se adresează unor oameni şi ne pârăsc. Eu mai mult n-am mai putut răbda şi m-am ridicat cu toată puterea noastră ca să-l slujesc pe prealuminatul împărat turcesc, domnul meu, precum scrie în cinstitul firman şi am ajuns cu oastea noastră până la Sibiu. Acolo am avut lupte cu oastea ungurească trei zile şi trei nopți. Când a fost a patra zi a fost o luptă cum nu se poate nici scrie, nici povesti. Eu am fost în slujba cinstitului împărat. Dar în acest timp hospodarul Moldovei, Ieremia voievod, pornind cu toată oastea lui a ajuns aproape de granițele țării noastre cu gând să pună în locul nostru un alt hospodar. El înțelesese că eu l-aş fi trădat pe prealuminatul împărat şi

[1] 1599 <după octombrie>. Scrisoarea lui Mihai Viteazul către Hüsâm aga, Kapugi-başi, căruia îi descrie campania din Transilvania şi intenția sa de a-l îndepărta pe Ieremia Movilă.

că am fugit din țară, așa cum tot mereu scrie la prealuminata Poartă, învinuindu-ne că suntem hiclean prealuminatului împărat. /…/ eu sunt un slujitor adevărat al cinstitului împărat turcesc şi ceea ce am înțeles dau de ştire.

Iar dacă voieşte prealuminatul împărat turcesc să-mi dea această țară, pentru care eu i-aş jura credință /…/ mă voi strădui din toată inima şi cu credință să slujesc prealuminatului împărat turcesc ca şi acum când /…/ țara Ungurească este deschisă dinspre partea noastră şi am închinat-o prealuminatului împărat turcesc. /…/.

/…/ Atunci voi sluji pe prealuminatul împărat turcesc şi împotriva altor neprieteni care se adresează cu viclenie prealuminatului împărat. /…/".

Tema 8

ȚARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XIV-XVI

Societate şi societăţi - consideraţii preliminare ● Cadrul geografic ● Factori de mediu ● Statalitatea medievală românească sud-carpatică ● Populaţia ● Structuri economice ● Structuri sociale ● Elemente ale relaţiilor internaţionale - formule de organizare a păcii

Raţiunea introducerii unui asemenea capitol într-un curs declarat a fi de imagologie istorică rezidă în nevoia de a descifra mediul în care s-au format mentalităţile colective şi imaginile sociale. Din această perspectivă, demersul nostru vizează realizarea unei succinte treceri în revistă, comparative, a stării şi dinamicii societăţilor Europei danubiene în conjuncturile specifice ale secolelor XIV-XVI.

1. SOCIETATE ŞI SOCIETĂŢI

În general, societăţile sunt asimilate unor tipuri de civilizaţii. Termenul civilizaţie are mai multe accepţiuni. Se poate consemna ca dată a apariţiei sale secolul al XVIII-lea, când utilizarea sa, în Franţa, avea conotaţii puternic restrictive. Astfel, o primă semnificaţie a termenului – utilizat în justiţie – era cea de act de justiţie sau o hotărâre care conferă un caracter civil unui proces penal. Ulterior, termenul a desemnat ceva care se opune, în mare, „barbariei".

„Civilizaţia înseamnă drumuri, porturi şi cheiuri" susţine Charles Seignobols[1], în timp ce, în viziunea istoricului Eugene Cavaignac, civilizaţia este „un minimum de ştiinţă, de artă, de ordine şi de virtuţi /…/"[2]. O poziţie interesantă o are şcoala antropologică anglo-saxonă, care operează o diferenţiere între culturile primitive şi civilizaţiile societăţilor evoluate.

Dintr-o perspectivă strict cronologică se poate vorbi despre mai multe tipuri de societăţi/civilizaţii desemnate generic prin sintagmele societatea arhaică, societatea antică, sociatatea medievală, societatea renascentistă/premodernă, societatea modernă, societatea postmodernă/contemporană. Pe această structură cronologică istoriografiile de

[1] F.Braudel, *Gramatica civilizaţiilor*, 1, Bucureşti, Editura Meridiane, 1994, p. 35.
[2] *Ibidem*, p.36.

orientare marxistă au conceput societatea ca o succesiune a modurilor/relațiilor de producție. În consecință, se vorbea despre comuna primitivă, societatea sclavagistă, societatea feudală, societatea burgheză (în cazul specific al României era vorba de o societate burghezo-moşierească), societatea comunistă.

În realitate, modelul este irelevant. Afirmația are la bază două aspecte. În primul rând, o asemenea categorisire nu permite trasarea unor delimitări clare între diversele tipuri de societăți/civilizații. Un exemplu elocvent în acest sens îl reprezintă discuțiile asupra limitei cronologice superioare pentru societatea medievală/feudală. În timp au fost avansate mai multe evenimente care ar fi putut fi luate în considerație. Pot fi amintite aici căderea Constantinopolului (1453), descoperirea Americii (1492), Războiul de 30 de ani (1618-1648), Revoluția burgheză din Anglia (1642). Unele dintre acestea se mai regăsesc în manualele de istorie.

În al doilea rând, nici una din ele nu rezistă la o analiză serioasă, fiind tributare modelului europocentrist. În consecință, nu se pot explica particularitățile locale şi sincronismul diferitelor tipuri de societate, cum ar fi discrepanța dintre lumea europeană şi lumea japoneză la mijlocul secolului al XIX-lea. Concluzionând, se poate afirma că modelul fundamentat pe concepția despre unitatea civilizațiilor/tipurilor de societate se dovedeşte a fi eronat.

1.1. Concepția lui Toynbee

Potrivit istoricului britanic[1], determinante pentru tipul de civilizație sunt rasa, mediul înconjurător şi structurile instituționale (în sens sociologic) şi capacitatea acestora de a se adapta la factorii de mediu.

Toynbee foloseşte termenul rasă în sensul de „posedarea unei calități distincte şi transmisibile de către un anumit grup de ființe omeneşti". În acest context interesează acele calități psihice sau spirituale presupuse a fi înnăscute în anumite societăți. Interpretarea nu se verifică datorită faptului că unele civilizații sunt considerate a fi produsul mai multor rase. Prin sintagma mediul înconjurător sunt luați în considerare îndeosebi factorii defavorizanți ai evoluției umane în arealul de locuire.

[1] A.J. Toynbee, *Studiu asupra istoriei*. Sinteză asupra volumelor I-X de D.C. Somervell, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, passim.

Aplicarea modelului propus, i-a permis lui Toynbee identificarea a 21 de civilizații: 6 civilizații primare şi 15 civilizații afiliate (rezultat al adaptării la alți factori de mediu prin iradierea de la civilizațiile primare). Acestea sunt prezentate în *Tabelul nr*.13

*Tabelul nr*13.

Civilizații primare	Civilizații afiliate	Forme particulare ale civilizațiilor afiliate
egipteană		
sumeriană	babiloniană	
	indică	
	iraniană	
	hittită	
	arabă	
minoică	elenă	
	siriacă	
	occidentală	
	creştin-ortodoxă	mediteraneană
		rusă
sinică	chineză	
	japoneză	
maya	yucatecă	
	mexicană	
andină		

1.2. Concepția lui Fernand Braudel

Potrivit concepției istoricului francez[1], civilizațiile sunt definite de mai multe criterii. Astfel, civilizațiile înseamnă **spații**[2], civilizațiile sunt **societăți**[3], civilizațiile sunt **economii**, **mentalități colective** sau sunt **continuități**.

1.3. Societățile din perspectiva imagologiei istorice

Din perspectiva imagologiei istorice, societățile/civilizațiile sunt definite în primul rând de provocările cărora trebuie să le facă față (naturale şi antropice), precum şi de capacitatea de a se adapta la aceste provocări. În acest model, esențială este structura

[1] F.Braudel, *op.cit.*, passim.

[2] „/…/ a vorbi de civilizație înseamnă a vorbi de spații, de pământuri, de relief, de clime, de vegetație, de specii de animale, de avantajele date sau dobândite" (F.Braudel, *op.cit*, p. 41).

[3] „/…/ societatea nu poate fi niciodată separată de civilizație (şi invers): cele două noțiuni se referă la aceeaşi realitate" (F.Braudel, *op.cit*, p. 48). În accepția lui Braudel, semnul exterior cel mai puternic al diferențelor dintre „cultură" şi „civilizație" este prezența sau absența oraşelor.

ocupațională/ ocupația predominantă şi caracteristică a respectivei societăți. Aceasta generează paradisul şi „ținutul fricii" (mitologia specifică), teogonia, antropogonia, mentalitățile colective şi comportamentele sociale adecvate (economice, politice, militare, culturale). Important este faptul că parametrii nu au o condiționare cronologică strictă.

În consecință, din perspectiva imagologiei istorice se deosebesc următoarele tipuri de societăți: societăți de agricultori, societăți „războinice"/pastorale/ vânătoreşti, societăți urbane/negustoreşti, societăți industriale, societăți postindustriale. Fiecare dintre acestea generează mentalități şi comportamente colective specifice, precum şi imagini de sine şi despre „celălalt" diferite.

Se impune a sublinia faptul că în modelul propus de noi religiile nu generează tipuri de societăți. Motivația rezidă în faptul că religiile ca forme de interpretare mitică a realității se modelează după realitățile/provocările mediului şi structura ocupațională. Astfel, cele trei mari religii înrudite la origini – iudaismul, creştinismul şi islamul - apar în acelaşi mediu, caracterizat prin comunități de păstori, climat neprielnic/deşertic, provocări majore şi restrictive pentru locuitori. În cazul protestantismului, lucrurile sunt diferite, acesta apărând şi ca o reacție a orăşenimii/bancherilor la interdicțiile impuse de creştinismul catolic asupra operațiilor financiare[1].

Pe de altă parte, în lumea islamică sunt evidente diferențe între societatea arabă din epoca califală şi cea otomană clasică. Astefel, lumea arabă preislamică, lipsită de resurse (societate de păstori), a promovat agresivitatea la rang de virtute supremă, musulmanul fiind obligat să participe activ la *djihad*. Consecința acestui comportament a fost instituirea unui control asupra principalelor căi de comunicație a economiei-univers specifice şi obținerea unei poziții dominante în cadrul economiei-univers. Pacea care a survenit a generat translatarea ocupației dominante din sfera războiului spre ocupații neagricole/meşteşuguri şi comerț la distanță, impulsionând astfel fenomenul de urbanizare. Spre deosebire de lumea arabă, lumea otomană va rămâne războinică. Cauzele acestei stări de lucruri rezidă atât în existența unui potențial agricol superior – o parte însemnată a populației va rămâne cantonată în mediul rural, ceea ce înseamnă un grad redus de urbanizare şi, implicit, monetarizare redusă a economiei −, cât şi în

[1] Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, passim.

competiția permanentă pentru controlul căilor de comunicație materializată în conceptul de „frontieră în mişcare". Rezultă că aceeaşi religie generează societăți diferite datorită provocărilor cărora trebuie să le facă față, consecința fiind o evoluție diferită a imaginii „celuilalt". Astfel, societații arabe îi sunt caracteristice conceptul de djihad şi toleranța față de nemusulmanii de sub stăpânirea lor care se încadrează în prevederile „Ordonanței lui Omar"[1], în timp ce societatea otomană va manifesta toleranță doar față de millet-urile acceptate[2] (ortodocşi, armeni, evrei) şi intoleranță față de catolici (priviți nu ca religie ci ca supuşi al unui şef de stat dușman, reflex al caracterului monarhic al instituției pontificale).

La rândul lor, religiile modelează tipurile de societate, modificând, prin interpunerea valorilor specifice, filtrele orizontului de interpretare.

Pe baza celor afirmate până acum, se poate considera că societățile „neamenințate"/societățile care nu trebuie să facă față unor provocări sunt societăți staționare. Aceste societăți îşi pierd abilitatea de a se adapta la provocările mediului şi pierd/se retrag în fața societăților dinamice/în expansiune. Cel mai bun exemplu în această privință îl reprezintă dinamica raporturilor dintre Imperiul roman şi populațiile migratoare care îi asaltau *limes*-urile.

---

[1] Sistematizare a obligațiilor nemusulmanilor, în speță ale creştinilor, alcătuită în secolele VIII-IX în temeiul unor practici şi proceduri mai vechi şi atribuite - pentru a le conferi mai multă autoritate şi prestigiu - lui **'Umar I ibn el-Khattâb** (634-644), al doilea „urmaş" (***khalife***) al lui **Muhammad.** Având la bază „*ordonanțele lui 'Umar*", juriştii musulmani au grupat obligațiile zimmi-lor din teritoriile aparținând **Islâm**-ului în obligații „absolut necesare" şi obligații „dezirabile". În prima categorie erau incluse obligații privind plata capitației (*cizye*) sau a impozitului funciar (*haraç*), a manifestării unei atitudini respectuoase față de religia şi practicile musulmane, față de profetul Muhammad şi Coran, față de viața şi proprietatea musulmanilor, interdicția de întreținere a relațiilor sexuale sau a încheierii căsătoriei cu femeile musulmane, interdicția de a ajuta pe dușmanii Islam-ului, de a le acorda azil sau de a le divulga tainele Islam-ului, ca şi de a cădea la înțelegere cu aceştia. În categoria „obligațiilor dezirabile" – a căror respectare depindea de epocă şi de societate – intrau restricții cu privire la activitățile comerciale, îmbrăcăminte, mersul călare, portul armelor, construcția locuințelor şi a lăcaşelor de cult, ori la ritualuri funerare. (M.Maxim, *Țările Române şi Înalta Poartă*, Bucureşti, Editura enciclopedică, 1993, p.169-171).

[2] În Imperiul otoman ortodocşii organizați în *Rum milleti/Millet-i Rum* constituiau cea mai mare comunitate nemusulmană. Organizarea *millet*-ului ortodox a avut loc imediat după cucerirea Constantinopolului, administrarea acesteia şi legătura cu statul otoman fiind asigurate de o „oligarhie de patriarhi". În această structură, Biserica ortodoxă beneficia de largi prerogative – apreciate uneori ca fiind adevărate „privilegii" - în domeniile dogmatic, al cultului şi disciplinei ecleziastice, precum şi de autonomie financiară şi administrativă. De asemenea, clericii ortodocşi beneficiau de o serie de privilegii, în special privind scutirea de la plata unor impozite (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman. Dicționar de termeni şi expresii, I, Războiul, Pacea, Comerțul, Bucureşti,* Editura Universității Bucureşti, 1998, p.278-280, s.v. ***millet***).

Societățile războinice. Societățile războinice sunt caracterizate de resurse limitate - trebuie să lupte pentru a putea obține altele -, disciplinate, agresive, imagine de sine puternic pozitivă. Este cazul societăților spartană, daneză/vikingă, al societății „cavalereşti" occidentale, al societății tradiționale japoneze, al societății otomane clasice, precum şi al societății prusace. Aspectele determinante ale societății războinice sunt: ierarhizare riguroasă/ societate de status, grupului cu rol productiv fiindu-i rezervat un status inferior; rolul dominant în stat rezervat „războinicilor", în consecință existând un adevărat cult pentru forță şi violență (atât fizică, cât şi mentală); mentalități colective radicale; imagine de sine puternic pozitivă, în timp ce imaginea „celuilalt" este puternic negativă/satanică. Din această perspectivă sunt interesante exemplul Germaniei hitleriste, precum şi evoluția conceptului de „rasă pură". Pentru aceste societăți în continuă mişcare spațială, informația este vitală. În consecință, în aceste societăți vor circula opinii puternic structurate şi imagini stabile, formate de „directorii de imagine"/liderii de opinie încadrați în ierarhia societății. Se poate afirma că în societățile războinice întâlnim preponderent informații direcționate şi imagini induse.

Acest model de analiză permite explicarea izbitoarelor similitudini sesizabile la distanțe geografice mari şi în perioade de timp diferite între timariotul otoman, samuraiul japonez, cavalerul din sistemul prebendal occidental. Esența problemei rezidă în faptul că nu exisată deosebiri fundamentale între rolul social, comportamentul social, utilajul mental şi orizontul de interpretare al acestor categorii sociale. Va fi necesară o mutație în structura ocupațională a societății (dezvoltarea comerțului la distanță şi a companiilor anonime) pentru ca „noua nobilime" să impună un nou orizont de interpretare şi să apară imagini diferite.

Societățile de agricultori. În general, se poate considera că societățile de agricultori sunt staționare, întrucât nu apar probleme majore de adaptare. Consecința imediată este un conservatorism puternic. Cea mai la îndemână explicație este că amenințările vin din „exteriorul" acestor societăți. Este cazul civilizației „Vechii Europe" şi al valurilor de indo-europeni, precum şi al „contradicției" între civilizația rurală tradițională şi şocul produselor/comportamentelor urbane/industriale.

Orizontul de interpretare se caracterizează printr-o componentă mitologică arhaică foarte puternică şi o ierarhie proprie tradițională/cutumiară. În acest tip de societate tradițiile au un rol deosebit de important.

Rolul informațiilor este redus, circulația acestora fiind lentă, iar impactul minor. Cea mai plauzibilă explicație pentru această stare de lucruri estre aceea că societatea are ritmuri proprii de evoluție, imuabile. În consecință, imaginile au o remanență pronunțată, fiind foarte greu de manipulat.

Principalele caracteristici ale societăților de agricultori sunt agresivitatea redusă/reprimată, conservatorism, acces la resurse (nu este necesar să se angajeze într-o competiție pentru controlul acestora), nu există o clasă de "războinici", societatea comunitară fiind ierarhizată patrimonial.

Societățile urbane. Societățile urbane prezintă aspecte similare în aproape toate epocile. Faptul este generat, în primul rând, de provocarea numărului, aşezările de tip urban realizând o concentrare demografică mare în raport cu hinterlandul rural. Din acest aspect derivă o serie de caracteristici, importante pentru definirea societăților urbane. Astfel, nu există posibilitatea unei agriculturi preponderente, întrucât randamentul agricol redus al epocilor mai vechi impunea cultivarea unor mari suprafețe. În aceste condiții, numai simpla deplasare din oraş la terenurile agricole dura atât de mult, încât făcea imposibilă lucrarea acestora. Soluția găsită a fost stabilirea agricultorilor în hinterlandul rural, în mediul urban preponderența revenind ocupațiilor neagricole.

O altă caracteristică importantă vizează organizarea internă performantă a oraşului. Aceasta este de natură să confere siguranță locuitorilor şi, în final, să permită acumularea bogăției.

Se poate afirma că interesele majore ale locuitorilor oraşelor se concentrează către crearea/prezervarea condițiilor favorabile bunei desfăşurări a ocupațiilor neagricole (comerț, meşteşuguri, bănci, industrie). Pandantul acestora îl constituie adoptarea acelor măsuri care permit apărărea bogățiilor. Între acestea pot fi amintite edificarea de fortificații, măsuri pentru controlul locuitorilor/restricții de stabilire în oraş, organizarea unor forțe de coerciție subordonate autorităților locale (poliție, gardieni publici etc).

De asemenea, esențială pentru societățile urbane era apărarea păcii pentru prezervarea/întreținerea relațiilor comerciale, acestea fiind, în egală măsură interesate major în controlul căilor de comunicație şi dezvoltarea transporturilor.

În societățile urbane informațiile sunt de o importanță vitală. În consecință, se dezvoltă instrumente şi aptitudini pentru procesarea informației. Vor apărea lideri de opinie credibili, iar imaginea „celuilalt" mai umană/credibilă datorită contactelor între civilizații. Şi din această schemă lipseşte violența explicită, orizontul de interpretare al locuitorilor fiind unul centrat pe alte valori decât cele fizice. Este motivul pentru care în acest mediu va apărea un interes deosebit pentru artă şi confort, societățile urbane fiind cele care au fundamentat şi promovat umanismul şi valorile acestuia.

Caracteristicile acestor societăți sunt gradul ridicat de urbanizare, existența unei forțe de muncă calificată − ceea ce presupune şcolarizare, acces larg la informație şi, implicit, o cultură laică şi un orizont de interpretare pragmatic −, competiție pentru controlul resurselor/materiilor prime şi al piețelor de desfacere. Pandantul acestor caracteristici îl constituie agresivitatea/competiția pronunțată în comportamentele economice, existența unei ierarhii exclusiv patrimonială şi o relativă descentralizare.

Societățile industriale. Societățile industriale sunt caracteristice secolelor XIX-XX, ieşind deci din intervalul de timp care face obiectul cursului nostru. Cu toate acestea, le menționăm, pentru a putea oferi o imagine de ansamblu asupra tipologiei pe care o propunem. Trebuie să subliniem faptul că la acest nivel se poate deja vorbi de o arie mult mai vastă de funcționare a mecanismelor specifice, arie care, în majoritatea situațiilor, coincide cu cea trasată de frontierele statelor naționale. Cu toate acestea, se vor pastra diferențe structurale locale, însă existența structurilor statale centralizate, guvernamentale va influența puternic stabilirea factorilor de risc şi a răspunsurilor la provocările mediului.

Caracteristicile acestor societăți sunt gradul ridicat de urbanizare, existența unei forțe de muncă calificată − ceea ce presupune şcolarizare, acces larg la informație şi, implicit, o cultură laică şi un orizont de interpretare pragmatic −, competiție pentru controlul resurselor/materiilor prime şi al piețelor de desfacere. Pandantul acestor caracteristici îl constituie agresivitatea/competiția pronunțată în comportamentele economice, existența unei ierarhii exclusiv patrimonială şi o relativă descentralizare.

Consecința este apariția, la nivel comportamental, a unui individualism diferit de spiritul comunitar predicat de Cărțile Sfinte. Astfel, omul capătă o mai accentuată conştiință a individualității şi inițiativă, convingerile sale fiind mai uşor de zdruncinat. La nivel mental, predomină opiniile − individuale, prin excelență, într-o societate descentralizată şi individualistă −, se formează grupuri cu interese şi orizont de interpretare similare , ceea ce generează imagini specifice.

Complexitatea provocărilor şi a răspunsurilor de adaptare generează o efervescență intelectuală tradusă prin creativitate şi, mai ales, dorința omului de a fi informat ca persoană. Într-un asemenea mediu mental informarea în masă şi mijloacele sale devin o necesitate, imaginea fiind uşor de manipulat. Exemple elocvente în acest sens sunt rolul presei antimonarhice în Franța sfârşitului de secol al XVIII-lea, ori imaginea armatei germane în presa franceză din timpul primului război mondial. Ca o caracteristică esențială, din perspectiva analizei noastre, trebuie subliniat faptul că liderii de opinie sunt cei mediatici.

Societățile postindustriale. Societățile postindustriale sunt societăți informatizate. Caracteristicile acestora determină o maximă vulnerabilitate la inducerea unor imagini prefabricate. Avalanşa informațională face imposibilă verificarea surselor, deci cine deține controlul informațional deține controlul imaginii şi o poate modela după propriile interese.

*

* *

Caracteristicile enunțate pentru fiecare tip de societate nu exclud particularitățile locale sau cronologice. Cu siguranță, vor exista diferențe între societatea otomană şi cea prusacă, dar esențial este faptul că la provocări similare apar societăți similare, orizonturi de interpretare similare, mentalități similare, imagini similare. Din punctul de vedere al acestui curs, interesante sunt societățile agrare, războinice şi urbane. Deşi intervalul de timp studiat este mic, iar cadrul geografic restrâns, pot fi identificate ritmuri de circulație a informației diferite şi directori de conştiință/creatori de imagine diferiți.

2. CADRUL GEOGRAFIC

În cea mai mare parte a secolelor XIV-XVI principatul sud-carpatic a fost delimitat de Carpații Meridionali, râul Milcov, Siretul inferior şi fluviul Dunărea - de la confluența cu Siretul până în zona Clisurii - însumând o suprafață de cca. 77.000 kmp.

Evoluția teritorială a Țării Româneşti cunoaşte două etape. Prima, cea a expansiunii teritoriale a principatului sud-carpatic către Dunăre şi mare, poate fi încadrată cronologic în intervalul 1343-1417. Celei de-a doua etape (1417-1601) îi este caracteristică o restrângere teritorială a Țării Româneşti, cu precădere în beneficiul Porții otomane.

2.1. Teritoriul Țării Româneşti în între 1343-1417

Nu se ştie cu precizie care erau limitele Țării Româneşti în epoca lui Basarab I sau a lui Nicolae Alexandru. Izvoarele contemporane îndreptățesc opinia potrivit căreia voievodatul lui Basarab I cuprindea Oltenia şi o bună parte din Muntenia subcarpatică. La acestea se adăuga Banatul de Severin care a constituit, dacă nu motivul, măcar pretextul campaniei lui Carol Robert d'Anjou din 1330. Această delimitare, dată de Carpații Meridionali − la nord −- şi de Clisura Dunării − la vest −, va rămâne constantă de-a lungul întregii perioade analizate.

Izvoarele nu oferă însă nici o informație despre celelalte limite ale voievodatului. Probabil că acestea s-au mutat succesiv către est, stăpânirea voievozilor de la Argeş extinzându-se asupra regiunilor din nordul Gurilor Dunării, precum şi pe întregul tronson al fluviului − din Clisură până la vărsare −, procesul încheindu-se către mijlocul deceniului 9 al secolului al XIV-lea.

În epoca lui Mircea cel Bătrân (1386-1418), Țara Românească va cunoaşte cea mai mare extindere teritorială, întinderea stăpânirii principelui român fiind relevată de titulatura sa din unele documente emise în epocă[1]. Incluzând întreaga Oltenie, Muntenia şi Dobrogea (acest din urmă teritoriu cel mai probabil din 1389), ca şi cele două domenii intracarpatice, Amlaşul şi Făgăraşul - deținute de-a lungul vremii de principii Țării

[1] „Eu, în Hristos Dumnezeu binecredinciosul şi binecinstitorul şi de Hristos iubitorul, singur stăpânitorul, Io Mircea mare voievod şi domn, din mila lui Dumnezeu şi cu darul lui Dumnezeu stăpânind şi domnind peste toată Țara Ungrovlahiei şi al părților de peste munți, încă şi către părțile tătăreşti şi Amlaşului şi Făgăraşului herțeg şi domn al Banatului Severinului pe amândouă părțile şi pe toată Podunavia încă şi până la Marea cea Mare şi stăpânitor al cetății Dârstorului “ (DRH, B, I, p. 63-65).

Româneşti cu titlu personal − principatul lui Mircea cel Bătrân avea o suprafaţă de cca 92 000 kmp, controlând, totodată, întregul curs al Dunării, de la Clisură şi până la vărsare − pe o lungime de cca 1000 km −, ca şi litoralul vest pontic − pe o lungime de cca 330 km −, până la sud de Cavarna.

2.2. Teritoriul Ţării Româneşti între 1417-1601

Între 1417-1601 teritoriul Ţării Româneşti se va diminua, îndeosebi în folosul Porţii. Astfel, în 1417, otomanii cuceresc şi ocupă cetăţile Turnu şi Giurgiu - importante capete de pod la nordul Dunării - şi le transformă în kazale[1].

La sfârşitul aceluiaşi deceniu, Dobrogea este cucerită şi integrată beylerbeylik-ului[2] Rumeliei. Secolul al XV-lea marchează şi pierderea, în folosul Moldovei, a teritoriului deţinut în sudul acestui principat, în special a cetăţii Chilia şi, implicit, a controlului asupra traficului pe tronsonul maritim al Dunării. De asemenea, în acest secol dispare din titulatura domnilor Ţării Româneşti posesiunea asupra Banatului de Severin, acest teritoriu fiind înglobat în Ungaria. În consecinţă, se poate afirma că în secolul al XV-lea se produce cea mai severă restrângere a teritoriului Ţării Româneşti. Ultima restrângere teritorială a Ţării Româneşti are loc în secolul al XVI-lea, prin înfiinţarea kazalei Brăila (1538-1540).

3. FACTORI DE MEDIU

3.1. Mediul geografic

Relieful şi reţeaua hidrografică. Relieful principatului sud-carpatic este armonios, conţinând toate formele principale: câmpia, dealurile şi podişurile, munţii. Diferenţa de nivel pe axa nord-sud este de peste 2500 m pe un interval de cca 200 km, ceea ce înseamnă o diferenţă de nivel medie de 120 m la 1 km, de la sud către nord.

[1] ***Kaza/kadilik*** = unitate administrativ-teritorială condusă de un cadiu, subdiviziune a unui sangeak (Viorel Panaite, *Pace, război şi comerţ în Islam. Ţările Române şi dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII*), Editura B.I.C. ALL srl, Bucureşti, 1997, p.504)

[2] ***Beylerbeylik*** = provincie, cea mai întinsă unitate administrativă în Imperiul otoman, guvernată de un *beylerbey;* de la sfârşitul secolului al XVI-lea provinciile vor fi desemnate prin termenul„*eyalet*" (H.Inalcik*, Imperiul Otoman. Epoca clasică, 1300-1600*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996, p.413)

Principalele unități de relief sunt Carpații Meridionali, Subcarpații Getici, Subcarpații de Curbură, Podişul Getic şi Câmpia Română (Câmpia Olteniei şi Câmpia Bărăganului). În cadrul formelor principale de relief predomină câmpia.

Rețeaua hidrografică face parte din Bazinul Dunării şi este orientată în principal pe axa nord-sud - până la Olt -, apoi spre sud-est şi est, în funcție de traseul fluviului. Principalele cursuri de apă sunt - în ordinea confluenței lor cu Dunărea - Jiul, Oltul, Argeşul, Ialomița, Buzăul şi Siretul (pe tronsonul său inferior, de la confluența cu Buzăul, până la confluența cu Dunărea).

Clima. În secolele XIV-XVI clima diferea de cea actuală. Astfel, de la începutul secolului al XIV-lea şi până către mijlocul secolului al XVI-lea a predominat - în întreaga Europă - un climat rece şi uscat, cu ierni geroase şi veri cu precipitații şi temperaturi variabile. Se poate spune că în acest interval de timp clima se va răci constant față de perioada climaterică anterioară (1150-1300) - „*micul optim climatic*" -, caracterizată printr-o climă relativ caldă, cu ierni blânde şi ploioase şi veri foarte fierbinți şi secetoase.

Perioada posterioară mijlocului secolului al XVI-lea - cunoscută ca „*mica glaciație*" (1550-1700) - se caracterizează printr-un climat mai rece decât cel actual - media temperaturilor iernii a fost mai scăzută cu cel puțin 1^{o}C, iar cea a temperaturilor verii cu 0,5^{o}C - cu ierni mai uscate (cca 90% din cantitățile de precipitații din secolul actual) şi veri foarte răcoroase şi umede. Acestor date generale, valabile pentru evoluția climei în întreg spațiul european - şi nu numai - li se adaugă unele ştiri despre o serie de anomalii climatice. În această categorie pot fi incluse iernile geroase 1322/23, 1399/1400, 1407/08 - când a înghețat Dunărea până la Marea Neagră -, 1440/1441, 1441/42, 1442/43, 1457/58 - la nivelul întregului bazin al Dunării - sau 1473/74, când „a răposat Radul, voievodul românilor". În acelaşi context pot fi amintite verile secetoase ale anilor 1460, 1463, 1474, 1478, 1479, 1480, 1493 sau 1494. Secolul al XVI-lea cunoaşte, şi el, o serie de anomalii climatice, cum sunt cele din anii 1508-1512 – ani cu inundații mari sau secetoşi – sau 1536-1540, 1574-1577, 1584-1588 – ani secetoşi.

3.2. Mediul politico-militar

Ambiguu, incitator şi, poate, prea des vehiculat în discursul politic contemporan - cu precădere în cel cu conotaţii iredentiste - conceptul de „Europă danubiană”[1] desemnează, credem, unul dintre cele mai interesante spaţii de interferenţă culturală şi, în acelaşi timp, de acerbă concurenţă politico-militară. Ambiguitatea sa derivă din capacitatea conceptului de a suscita o multitudine de interpretări şi delimitări.

Ceea ce prezintă însă interes pentru tema în dezbatere este faptul că acest spaţiu subsumează entităţi statale şi arii de civilizaţie care vor evolua, în perioada propusă spre analiză, concurent sau complementar. Entităţile statale subsumate Europei danubiene în secolele XIV-XVI sunt: Imperiul romano-german, Cehia, Ungaria, Ţările Române, Bulgaria, Serbia, Imperiul Kâpciak-ului/Hoarda de Aur, Imperiul bizantin − cu o prezenţă simbolică, mai degrabă nominală − şi Imperiul otoman. Acestora li se adaugă, prin amestec − direct sau indirect − ori prin presiuni economice, politice sau militare, Genova şi Veneţia − atât prin coloniile, cât şi prin interesele lor în Pontul vestic şi la Dunărea maritimă − Polonia şi Lituania − interesate în obţinerea unui culuar de acces la Marea Neagră − şi, cu conotaţii atât politice, cât şi spirituale, papalitatea.

Dinamica raporturilor dintre statele amintite, relaţiile politico-militare din spaţiul danubian în secolele XIV-XVI au determinat evoluţii diferite ale entităţilor statale. Astfel, dacă la începutul intervalului analizat Europei danubiene i se subordonează Imperiul romano-german, Cehia, Ungaria, Ţara Românească, Moldova şi Voievodatul Transilvaniei − vasal Coroanei maghiare − Serbia, Bulgaria şi Imperiul Kâpciak-ului, la sfârşitul acestuia − a doua jumătate a secolului al XVI-lea − nu vor mai fiinţa în acest spaţiu decât Imperiul romano-german, Ţara Românească, Moldova, Principatul Transilvaniei − vasale Porţii − şi Imperiul otoman.

Având în vedere tema propusă, am considerat ca având mai mare importanţă pentru demersul nostru echilibrul de forţe la Dunărea de Jos, fără însă a trece cu vederea implicaţiile evenimentelor politico-militare din celelalte regiuni ale Europei danubiene. Pentru a aborda o asemenea problemă se impune a stabili ce anume defineşte stările de

[1] Din punct de vedere geografic, Europa danubiană include bazinul Dunării, spaţiu imens - 817 000 kmp - delimitat la nord de munţii Sudeţi, Tatra şi Carpaţi, la est de bazinul Prutului şi Pontul vestic, la sud de Balcani/Munţii Stara Planina, iar spre sud-vest şi vest de bazinele Dravei şi Savei, respectiv de Munţii Pădurea Neagră.

echilibru/dezechilibru în intervalul de timp analizat. Înclinăm spre o definire mai puțin sofisticată a stării de echilibru, optând pentru identificarea acesteia cu situația de cvasiparitate - cel puțin la nivel conjunctural, dacă nu pe o durată lungă. Aceasta cu atât mai mult cu cât, punctual, evenimențial, s-au înregistrat numeroase dezechilibre pe care, raportându-le la tema prezentei lucrări, le considerăm a fi de importanță relativ minoră.

Factori de putere politico-militară la Dunărea de Jos. O simplă studiere a hărții Europei danubiene şi a evoluției structurilor statale subsumate acesteia relevă o dinamică diferită a factorilor de putere politico-militară din zonă. Astfel, în perioada analizată - secolele XIV-XVI - nu toate statele Europei danubiene au urmărit să-şi asigure controlul asupra fluviului, între acestea numărându-se şi state de la Dunărea de Jos. Este cazul - în secolul al XIV-lea - Imperiului romano-german - mai receptiv la evoluțiile din vestul continentului - dar şi al Serbiei şi Bulgariei riverane fluviului, ambele interesate de extinderea teritorială spre sud şi sud-est.

Inventarierea entităților statale, care în secolele XIV-XVI au promovat o politică de realizare a propriei hegemonii regionale/zonale şi au utilizat forța - îndeosebi cea militară - pentru a şi-o finaliza, relevă că este vorba de Imperiul Kâpciak-ului/Hoarda de Aur, Regatul Ungariei, Sultanatul/Imperiul otoman şi, mai ales începând cu al doilea sfert al secolului al XVI-lea, Imperiul romano-german. Acestora li se vor adăuga Țările Române, cu precădere cele două principate extracarpatice a căror politică, după cum observa Gheorghe Brătianu, este chiar din prima fază a dezvoltării lor, „*condiționată de chestiunea Dunării şi /.../ de accesul la mare*”[1].

Prin acțiunile acestor principali poli de putere politico-militară - care au concurat pentru obținerea hegemoniei în Europa danubiană - s-a instituit echilibrul sau au apărut dezechilibrele politico-militare din acest spațiu. Între aceştia au evoluat şi s-au constituit - la rându-le - ca centre de putere regională/zonală Țările Române. Deşi cu un potențial prea mic pentru a face față singure timp îndelungat uriaşului potențial desfăşurat de factorii de putere interesați în controlul Europei danubiene, Țările Române au reuşit ca, prin remarcabile succese militare şi abile manevre diplomatice, să depăşească pericolul

[1] Gh. Brătianu, *Marea Neagră: de la origini până la cucerirea otomană*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1988, p.218.

anexării lor de către puternicii vecini, devenind - în perioada analizată aici - veritabilii arbitri ai evoluțiilor la Dunărea de Jos.

În acest complex angrenaj, un rol de maximă importanță a revenit Țării Româneşti. Controlând cea mai mare parte a Dunării de Jos şi dispunând de un potențial militar remarcabil în raport cu suprafața şi populația, principatul Basarabilor va fi cel care, prin acțiunile şi opțiunile sale, va influența cel mai vizibil şi profund evoluțiile regionale/zonale şi echilibrul de forțe danubian.

Echilibrul politico-militar la Dunărea de Jos. O analiză pe o durată lungă a echilibrului politico-militar la Dunărea de Jos relevă faptul că , în general, între centrele de putere succint amintite mai sus a existat un echilibru, o paritate a potențialului angajat în această regiune. Altfel spus, la Dunărea de Jos a funcționat în secolele XIV-XVI un bipolarism care a opus puteri dispuse să angajeze - pentru controlul/dominația zonei - potențiale sensibil egale. Rezultatul, pe termen lung, a fost o relativă stabilitate a situației globale pe tronsoanele central şi inferior ale fluviului. Această stabilitate a fost însă marcată de câteva dezechilibre majore, unele evenimențiale, altele conjuncturale, dar toate cu importante consecințe pe termen lung.

Echilibre şi dezechilibre politico-militare în secolul al XIV-lea. La începutul secolului al XIV-lea echilibrul tătaro-maghiar stabilit la Dunărea de Jos a fost afectat de crizele interne ce s-au manifestat atât în Regatul Ungariei, cât şi în Imperiul Kâpciak-ului. Depăşirea crizei maghiare sub Carol Robert d'Anjou şi refacerea stăpânirii Coroanei Sfântului Ştefan se va produce însă în condițiile acum modificate de apariția voievodatului lui Basarab I, din care se va cristaliza, în a doua jumătate a secolului, principatul sud-carpatic. Poziționarea sa geografică - controlând un important tronson al fluviului în zona de incontestabilă importanță strategică a Clisurii şi manifestând clare tendințe de extindere a controlului asupra întregului mal stâng al Dunării - şi statutul de independență au făcut în scurt timp din Țara Românească unul dintre cei mai importanți arbitri politici ai zonei. Situația s-a materializat în permanenta politică de pendulare a principatului nord-dunărean între cei doi poli de putere - Regatul maghiar şi Imperiul Kâpciak-ului -, având ca finalitate afirmarea sa în plan internațional.

Un potențial dezechilibru conjunctural generat de reculul puterii Hoardei de Aur în Europa danubiană la mijlocul secolului al XIV-lea a fost anulat de extinderea teritorială a Țării Româneşti către Dunărea maritimă şi de cristalizarea celuilalt voievodat românesc extracarpatic, Țara Moldovei. Expansiunea dunăreană a celor două principate extracarpatice se va desăvârşi după 1382, când va dispare „culuarul" unguresc[1] ce asigura accesul Coroanei maghiare la cursul inferior al Dunării, iar - puțin mai târziu - Țara Românească va cuprinde „părțile tătăreşti".

Se poate deci afirma că, fără a reprezenta un real dezechilibru, estomparea autorității Hoardei de Aur - mult mai interesată acum de evoluțiile asiatice şi est-europene - a condus spre realizarea unui nou echilibru ponto-danubian, echilibru în care Țara Românească s-a afirmat ca factor activ. O probează în suficientă măsură rolul principatului muntean în stăvilirea expansiunii maghiare în Clisura Dunării în evenimentele anilor 1367-1368.

Situația va deveni evidentă în ultimele decenii ale secolului, când apariția factorului otoman la Dunăre, deşi a fost însoțită de o serie de dezechilibre de natură evenimențială, nu a produs un dezechilibru conjunctural, raportul de forțe rămânând, în linii mari, stabil până la mijlocul secolului al XV-lea. Aserțiunea poate fi susținută prin faptul că, pe o durată lungă, echilibrul de forțe se realizează între principalii poli/factori de putere zonală. Dispariția - rapidă sau mai lentă a statelor sud-dunărene - prin includerea lor în Sultanatul/Imperiul otoman nu a fost de natură să influențeze decisiv raportul de forțe la Dunărea de Jos, pentru că nu se realizase niciodată o coaliție viabilă a acestor state împotriva expansiunii otomane. Dispărând, deci, entități statale care - fiecare în parte - nu influențaseră prin propria poziție echilibrul general, nu s-a modificat substanțial raportul de forțe dintre factorii zonali de putere politico-militară.

Modificări ale echilibrului politico-militar la Dunărea de Jos în secolele XIV-XVI. Refacerea potențialului otoman după criza succesorală generată de înfrângerea lui Baiazid la Ankara - 1402 - îndreaptă din nou atenția Porții asupra frontierei sale danubiene. Succesele militare obținute de otomani îndeosebi pe tronsonul maritim al

[1] Teritoriul Moldovei de Jos şi ținuturile muntene până la văile Buzăului şi Ialomiței.

fluviului şi în Pontul vestic - în fapt cucerirea Dobrogei - nu au fost de natură a modifica echilibrul zonal.

Cu toate acestea, acum se găsesc originile complexului de factori ce au generat ruperea brutală a echilibrului zonal în al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Este vorba, în primul rând de obținerea de către Țara Românească a statutului de *'ahd*[1], fapt ce a contribuit - în timp - la erodarea potențialului combativ al acesteia, dar şi conştientizarea, de către Imperiul romano-german – prin Sigismund de Luxemburg - a importanței evoluțiilor de la Dunărea de Jos pentru întreaga Europă şi pentru Europa Centrală îndeosebi.

Căderea Constantinopolului şi reluarea ofensivei otomane pe linia Dunării prin asediul nereuşit al Belgradului nu au condus la o modificare a echilibrului zonal. Tentativa nereuşită a lui Frederic al III-lea de a declanşa cruciada antiotomană, politica danubiană prudentă a lui Vlad Țepeş şi restaurarea condominiumului otomano-maghiar asupra Țării Româneşti după evenimentele anilor 1461-1462 ce au precedat şi - probabil - determinat înlăturarea acestuia din urmă din domnie, prin arestarea sa de către Matia Corvin, sunt tot atâția indicatori ai echilibrului politico-militar la Dunărea de Jos. În acest context, politica ponto-danubiană a lui Ştefan cel Mare - fără a fi marcată de evenimente de importanță majoră - apare ca un factor de potențare a acestui echilibru, chiar după transformarea Mării Negre în lac otoman şi cucerirea de către Poartă a Chiliei şi Cetății Albe.

Dezechilibrul major se va produce însă în al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Cucerirea Belgradului (1521), înfrângerea Ungariei la Mohacs (1526), urmată nu după mulți ani de transformarea Ungariei Centrale în paşalâc, vor spulbera întregul echilibru de forțe din Europa danubiană. Controlând tronsonul mijlociu al Dunării, Poarta va intra în contact direct cu Imperiul romano-german, confruntarea cu acesta suscitând o nouă dimensionare a politicii europene a Imperiului otoman. Principatele Române vor fi acum practic încercuite de forțele otomane. Transilvania, principat autonom vasal Porții va deveni teatrul unor acerbe confruntări pentru putere între partida filoturcă şi partida filo-

[1] În termeni moderni, statutul de **'**ahd înseamn*ă* „o păstrare nealterată a entității statale, o garantare a neamestecului în treburile interne, o intangibilitate a teritoriului propriu supus autoconducerii, în schimbul unor obligații materiale (plata unui tribut în natură) şi militare (furnituri de război cu titlu de împrumut, încartiruirea limitată a unor trimişi ai comunității musulmane)" (Mihai Maxim, *op. cit.*, p.149).

habsburgică, iar în Moldova va fi zdrobită încercarea lui Petru Rareş de a relua politica de anvergură a tatălui său.

Se va ajunge la un nou echilibru de forțe în Europa danubiană, de această dată conex evoluțiilor din zona mijlocie a fluviului, care va dura până către a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Singurul eveniment de natură a spulbera statu-quo-ul a fost domnia lui Mihai Viteazul. Reacțiile celor doi poli de putere - Poarta otomană şi Imperiului habsburgic - la acțiunile domnului român indică faptul că nici unul din ei nu era pregătit/ineresat ca, susținându-i acțiunile, să-şi asume modificarea echilibrului zonal şi consecințele pe termen lung ce decurgeau din aceasta.

4. STATALITATEA MEDIEVALĂ ROMÂNEASCĂ SUD-CARPATICĂ

Abordarea, chiar succintă, a procesului trecerii de la țară la stat în spațiul românesc se impune în structura demersului nostru, deşi ea reflectă realități anterioare cristalizării domniei şi, implicit, statalității. Logica unui asemenea demers rezidă însă în încercarea de a surprinde evoluția structurilor politice româneşti, dar şi de a identifica modelele politice care au influențat această evoluție. Noțiunile/conceptele fundamentale cu care se impune a opera într-un asemenea demers sunt cele de „*țară*”/„*terra*” şi de „*voievodat*”.

„*Țara*”/„*terra*” feudală coincide uneia sau mai multor structuri teritoriale de tipul uniunilor de obşti sau al „*Romaniilor populare*”. Mențiuni despre asemenea „*țări*”/„*terrae*” extracarpatice apar în documentele emise în secolul al XIII-lea. Textele sunt însă suficient de imprecise pentru a nu permite o localizare, nici stabilirea faptului dacă aici „*terra*”/„*țară*” reflectă, într-adevăr, o structură organizatorică de tipul uniunilor de obşti.

Caracteristicile „*țării*” feudale sunt vasalitatea politică față de un alt stat, deținerea de către şeful acesteia a unor prerogative exclusiv militare − conducătorii țărilor nu băteau monedă, nu erau autocrați şi nu aveau o ierarhie internă proprie −, centrul de legitimare a puterii politice găsindu-se în afara țării. Instituția corespunzătoare organizării social-politice şi militare din cuprinsul unei țări este voievodatul.

Documentele sunt de natură să ateste faptul că instituția voievodală, în forma pe care a cunoscut-o aceasta în spațiul românesc, este o creație autohtonă, apărută în cadrul unui proces de cristalizare politico-militară ce se va finaliza prin apariția statului. Este, însă, la fel de adevărat că voievodatul/„*terra*" din documentele prezentate trebuie să fie inclus într-o ierarhie politică (apostolică sau bizantină, în cazul particular al spațiului sud-carpatic). Problema merită o atenție deosebită pentru perioada începutului de secol al XIV-lea, mai precis, pentru voievodatul lui Basarab.

O primă informație utilizabilă într-un astfel de demers este cea oferită de documentul din 26 iulie 1324 emis de cancelaria regelui Carol Robert d'Anjou din care rezultă că, la data emiterii acestuia, regele angevin trimisese mai multe solii la voievodul Țării Româneşti, care era vasalul său. Cauza acestei vasalități este, cel mai probabil, deținerea de către Basarab a Severinului, aspect asupra căruia istoriografia românească s-a pronunțat în repetate rânduri.

Statalitatea medievală românească în spațiul sud-carpatic. Statalitatea românească medievală este conexă fenomenului apariției şi funcționării instituției domniei, care se va afirma, ca element de sinteză autohtonă, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Între finalitățile acestui proces se pot enumera, ca fiind cele mai relevante în raport cu tema în discuție, asumarea şi a prerogativelor politice, implicit integrarea într-o familie de principi/state, fapt ce permitea - în virtutea principiului „*rex est imperator in regno suo*" - crearea unei ierarhii interne proprii, sincron cu transferul centrului de legitimare a puterii în interiorul țării.

Elementele de natură a puterii. Primul element capabil să atesteze noile realități politice sud-carpatice este tomosul patriarhal de înființare a Mitropoliei Ungrovlahiei din mai 1359, în care „*domn*" apare adăugat la mai vechiul „*voievod*". Probabil că grecescul *authentes* îl traducea pe autohtonul „*domn*", ce se impusese deja în principat − fapt de care cancelaria patriarhală avea cunoştință −, altfel expresia bizantină ar fi fost redată în româneşte printr-un neologism creat ad-hoc. Deşi interpretarea dată termenului citat sugerează faptul că titlul de domn şi, implicit, instituția domnească sunt anterioare datei emiterii tomosului patriarhal, se poate afirma că primul care a purtat titlul de domn a fost Nicolae Alexandru. Faptul este probat de inscripția de pe piatra tombală a

acestuia − „*/.../ mare şi de-sine-stăpânitor /.../ domn /.../ voievod /.../, fiul marelui Basarab voievod*”.

Al doilea element care pledează pentru plasarea cristalizării statalității româneşti în a doua jumătate a secolului al XIV-lea este apariția clauzei „*domn din mila lui Dumnezeu*”/„*Dei gratia*” la urmaşul lui Nicolae Alexandru, Vladislav-Vlaicu.

5. POPULAȚIA

În ceea ce priveşte populația Țării Româneşti, absența unor recensăminte sau catagrafii, precum şi imprecizia informațiilor – şi aşa fragmentare şi nesistematice – provenite de la călătorii străini care au străbătut teritoriul principatului sud-carpatic determină o apreciere aproximativă a realităților demografice din secolele XIV-XVI.

Analiza datelor disponibile a reliefat, din punct de vedere **cantitativ**, importante fluctuații ale populației, generate, pe de o parte, de pierderile produse de epidemii, de secetă şi foamete sau de invazii şi războaie iar pe de altă parte, de creşterile demografice cauzate de sporul natural şi/sau de imigrări.

O primă estimare posibilă - în general acceptată - a numărului populației Țării Româneşti vizează epoca lui Mircea cel Bătrân, când se apreciază că aceasta se ridica la cca 500.000 de locuitori, poate ceva mai mult. Cifra corespunde unei epoci de înflorire economică şi de maximă extindere teritorială a principatului, aspecte de natură să favorizeze o creştere demografică naturală, cât şi mişcări de populație din regiunile învecinate. Instabilitatea politică, caracteristică perioadei imediat următoare domniei lui Mircea cel Bătrân, ca şi pierderile teritoriale au avut ca rezultat o scădere a numărului populației. Acest proces a stagnat abia în deceniul 5 al secolului al XV-lea, în timpul celei de-a doua domnii a lui Vlad Dracul, când se estimează că populația Țării Româneşti se ridica la 300.000 de locuitori. Izvoarele menționează tendința domnului de refacere demografică a țării, inclusiv prin colonizări[1].

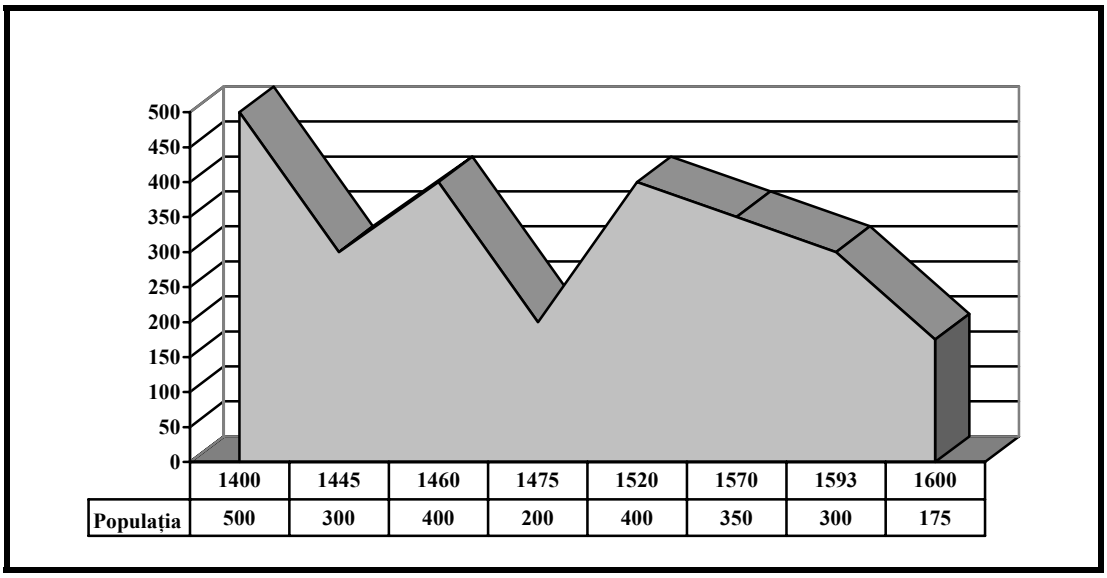
[1] Astfel, de Wawrin relatează că, după cucerirea cetății Giurgiu de către cruciați, în 1445, „/…/ numiții Volgari şi-au încredințat soarta Domnului Valahiei, solicitându-l cu umilință ca să binevoiască să-i ajute să treacă Dunărea şi spre a le dărui sau a le face un loc în țara sa, spre a putea trăi şi ei acolo. /…/ Căci aceştia erau mai bine de douăsprezece mii de persoane: bărbați, femei şi copii, fără bagaje şi vite” (*Călători străini*, I, p.112-113).

Pentru perioada următoare, cifrele diferă. Probabil că numărul real al populației era undeva în jurul a 350.000 de locuitori, cifră acceptabilă având în vedere că ar presupune o creştere cu 166‰ într-un interval de 15 ani.

După domnia lui Vlad Ţepeş se înregistrează o nouă scădere demografică, un izvor fiscal maghiar din 1475 – care confirmă numărul de 60.000 de unități fiscale pentru mijlocul secolului - evaluând unitățile fiscale din principatul sud-carpatic la cca 40.000, ceea ce înseamnă - cel mai probabil – o populație de aproximativ 200.000 de locuitori.

Situația demografică a Țării Româneşti s-a redresat la sfârşitul secolului al XV-lea, în timpul domniei lui Vlad Călugărul, atât printr-o probabilă creştere a natalității – generată de relativa stabilizare a climatului politic −, cât şi prin imigrările de populație sud-dunăreană − în special sârbească− încurajată de domnie prin acordarea de privilegii[1].

Politica de creştere demografică prin încurajarea colonizărilor şi înființarea de noi sate a fost continuată de Radu cel Mare şi de Neagoe Basarab. În epoca acestuia din urmă, populația Țării Româneşti este estimată la cca 400.000 de locuitori.



	1400	1445	1460	1475	1520	1570	1593	1600
Populația	500	300	400	200	400	350	300	175

*Fig.*5. Evoluția cantitativă a populației Țării Româneşti în secolele XV−XVI (mii de locuitori) (după B. Al. Halic, Pace *şi război în Ţara Românească în secolele XIV−XVI*, Bucureşti, Editura Comunicare .ro, 2003, p. 30)

[1] Această dimensiune a politicii domneşti transpare dintr-un document emis de cancelaria acestui domn la 19 iulie 1493 în care se arată „/…/ ca ori câți rumâni va vrea să adune pe o moşie /…/ ei să fie slobozi şi de toate slujbele şi dăjdiile câte se află întru însuş stăpânirea şi oblăduirea țării domnii mele: nici podvoaze să nu facă, nici olacuri, nici la lucrul domnii mele să nu lucreze, nici caii să nu li se ia, nici găleata domnească să nu plătească, drept patru ani " (*DRH*, B, I, p.391).

După moartea lui Neagoe Basarab, instabilitatea politică din țară, desele incursiuni otomane, ca şi anii de foamete - îndeosebi perioada 1538-1540 - au impiedicat - în ciuda imigrărilor din Banat - creşterea demografică. Se pare că numărul real al populației Țării Româneşti la începutul deceniului 8 al secolului al XVI-lea era de 300.000-350.000 de locuitori, diminuându-se în anii următori din cauza foametei şi ciumei din timpul lui Alexandru Mircea, precum şi datorită emigrărilor generate de creşterea fiscalității în perioada de după domnia acestuia. Cu toate acestea, populația Țării Româneşti poate fi estimată la 400.000 de locuitori în anul 1583, număr, probabil, exagerat dat fiind că ar implica - în condițiile deloc favorabile sporirii populației expuse mai sus – o creştere demografică cu 142‰ în 13 ani.

Cel mai probabil, la începutul domniei lui Mihai Viteazul populația se ridica la 300.000 de locuitori, pentru ca apoi să scadă drastic din cauza intenselor frământări politico-militare ale perioadei. O altă cauză a scăderii populației au fost emigrările generate de sporirea fiscalității, fenomen pe care principele a încercat să-l stopeze prin limitarea dreptului de strămutare al țăranilor. Informații de la începutul secolului al XVII-lea apreciază că populația principatului sud-carpatic reprezenta jumătate din cea a perioadei 1560-1570, adică 150.000-175.000 de locuitori.

Sintetizând, se poate aprecia că numărul populației Țării Româneşti a variat, în cea mai mare parte a intervalului de timp studiat, între 300.000 şi 400.000 de locuitori, ceea ce ar însemna o densitate relativ constantă a populației de 4 loc./kmp, în condițiile în care media europeană înregistra o creştere de la 7,3 loc./kmp în secolul al XIV-lea la 10 loc./kmp în secolul al XVI-lea.

Din punct de vedere **calitativ**, populația Țării Româneşti poate fi analizată din perspectiva mediului de rezidență, a compoziției pe vârste şi pe sexe, precum şi din perspectiva compoziției etnice.

Datele referitoare la structura populației în funcție de mediul de rezidență sunt incerte. O evaluare orientativă se poate face pe baza relatărilor călătorilor străini de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi din prima jumătate a celui următor, numărul obținut astfel fiind, cel mai probabil, maximul admisibil pentru epoca analizată. În acest context, se poate considera că populația urbană reprezenta sub 10% din populația totală a principatului. Astfel, se apreciază că Bucureştii aveau - în prima jumătate a secolului al

XVII-lea – cca 30.000 de locuitori, cifră probabil mult exagerată, Târgovişte – la sfârşitul secolului al XVI-lea – peste 5.000 de locuitori, Craiova şi Piteştii – la mijlocul secolului al XVII-lea – mai mult de 1.000 de locuitori fiecare, Buzăul şi Câmpulungul - în aceeaşi perioadă - între 2.000 şi 3.000 de locuitori, iar Caracalul în jur de 1.000 de locuitori.

În ceea ce priveşte **structura populației pe sexe şi pe vârste**, informațiile cele mai importante sunt furnizate de cercetarea arheologică a necropolelor databile în această epocă. Pe baza acestor cercetări se poate constata că, din acest punct de vedere, societatea principatului sud-carpatic se încadrează în tabloul lumii medievale, înregistrându-se o mortalitate ridicată la copii şi femei tinere, precum şi un număr redus al celor care depăşesc vârsta de 60 de ani. Se pot, astfel, identifica uşor caracteristicile vechiului regim demografic, caracterizat printr-o natalitate ridicată (40‰-50‰) şi o mortalitate generală ridicată şi profund neregulată.

Din **punct de vedere etnic**, populația rurală era, în cea mai mare măsură, compact românească. Acesteia i se adăugau comunitățile – probabil şi ele compacte – de alogeni balcanici – bulgari şi sârbi – imigrați în Țara Românească. Proporția acestora nu era, probabil, foarte mare.

În mediul urban, ponderea alogenilor era mai mare, fără însă a afecta preponderența populației româneşti. Astfel, în oraşele mai vechi – Câmpulung, Târgovişte, Râmnicu Vâlcea –, populația alogenă era constituită cu precădere din saşi şi maghiari. Acestora li se adaugă - în special în secolul al XVI-lea – greci, armeni, evrei, turci, poloni şi câțiva italieni, aşezați în special în Bucureşti, în majoritatea lor, negustori. Un document din 1590 indică existența unui „*başa al străinilor*”, şef al comunității negustorilor străini din oraş.

6. STRUCTURI ECONOMICE

6.1. Economia agro-pastorală

Cultura cerealieră. Ca peste tot în Europa danubiană a epocii, ocupațiile de factură agro-pastorală erau preponderente, conferind economiei un pronunțat caracter agrar. Deşi pe parcursul secolelor XIV-XVI, atât comerțul la mare distanță cât şi

meşteşugurile vor cunoaşte un avânt din ce în ce mai mare, ocupația majorității locuitorilor va rămâne cantonată în acest domeniu. Situația este explicabilă, în primul rând prin necesitățile de asigurare a subzistenței. Corelarea indicilor demografici – şi implicit a necesarului de hrană al populației – cu randamentul scăzut al recoltelor indică obligativitatea păstrării unei ponderi însemnate a populației active în domeniul economiei agro-pastorale, migrarea forței de muncă spre alte ocupații fiind redusă. Cultura cerealieră a fost practicată neîntrerupt în întregul spațiu românesc din cele mai vechi timpuri. Izvoarele menționează frecvent culturile cerealiere, făcând referire la câmpuri, poieni cultivate, curături în pădure, țarini, ogoare şi arii.

Principalele culturi agricole atestate de izvoarele medievale în Principatele Române în secolele XIV-XVI sunt grâul de primăvară - înlocuit, în timp, cu cel de toamnă, care se va impune însă abia în secolul al XVII-lea - meiul, orzul, secara, ovăzul, sorgul, hrişca, precum şi plantele tehnice – inul, cânepa – sau furajere – trifoiul şi dughia. Randamentul acestor culturi, în general modest – variind între 2:1 şi 4:1 –, era comparabil cu cel din zonele învecinate, dar inferior celui obținut în Europa Apuseană. Astfel, dacă în secolul al XVI-lea randamentul producției de grâu era - în întreg spațiul românesc - de 3:1-4:1, acest prag fusese depăşit în cea mai mare parte a Occidentului, cel mai probabil, la cumpăna secolelor XII-XIII, în epocă productivitatea medie fiind de 5:1-6:1 în Franța, 4:1 în Germania, sau de 11:1-13:1 la unele ferme din Anglia şi Țările de Jos. Randamentele medii la celelalte culturi cerealiere în Țările Române erau de 3,5:1 la secară, peste 5:1 la orz şi mei, cca 2:1 la ovăz.

Decalajul de randament poate fi explicat, în primul rând, prin tehnica agricolă rudimentară − moina sălbatică şi desțelenirile permanente – utilizată în epocă şi caracterizată prin mari diferențe de productivitate de la un an la altul. La acestea se adaugă disfuncționalitățile/discontinuitățile produse în exploatarea agricolă de condițiile climatice nefavorabile sau de invaziile de lăcuste. De asemenea, nu pot fi eludate pierderile în recolte – cu impact asupra productivității medii şi, implicit, asupra raportului hrană-populație – provocate de campaniile militare purtate pe teritoriul Țării Româneşti.

Cu toate acestea, se poate aprecia că producția cerealieră - îndeosebi cea de grâu – era excedentară nevoilor populației, din moment ce izvoarele menționează existența disponibilităților pentru export. Cu toate acestea, cea mai mare parte a producției de grâu

rămânea – cel mai probabil – pe piața internă. Considerând consumul individual minim de 3hl de grâu anual, se poate presupune că pentru asigurarea necesarului unui singur consumator neproducător era nevoie de grâul vândut de patru gospodării.

Creşterea animalelor. Creşterea animalelor este o altă ramură tradițională a economiei româneşti medievale. Izvoarele sunt unanime în a consemna bogăția de cai, boi, oi şi porci a Principatelor Române. Crescute atât pentru utilizarea lor la muncile agricole sau ca mijloc de tracțiune − îndeosebi boii şi caii −, cât şi pentru hrana populației – vacile, oile, porcii −, animalele constituiau şi materie primă pentru o serie de meşteşuguri casnice sau de breaslă. Se cuvine a fi amintită în acest context ponderea însemnată a animalelor în exporturile principatelor extracarpatice, la care se adăugau produsele derivate: piei, lână, slănină şi seu.

Relațiile economice cu Imperiul otoman vor stimula creşterea oilor, Principatele Române constituind – din a doua jumătate a secolului al XVI-lea – o importantă sursă de aprovizionare a acestuia cu carne de oaie.

Alte ocupații agro-pastorale. Albinăritul a cunoscut o mare răspândire în Principatele extracarpatice în secolele XIV-XVI. Acest aspect este confirmat de prezența în izvoarele epocii atât a consemnărilor privind vama stupilor, a prisăcilor sau a stupinelor, sau a daniilor domneşti din produsele apicole. Produsele apicole au constituit şi apreciate articole de export, atât în Transilvania – fiind consemnate în registrele vigesimale ale Braşovului şi Sibiului −, cât şi în Imperiul otoman.

Viticultura constituie o altă ocupație străveche a populației Țărilor Române. Izvoarele medievale menționează existența viilor în principatul sud-carpatic în fostele județe Vâlcea, Dâmbovița, Mehedinți, Gorj, Ilfov şi Argeş, surprinzând, în acelaşi timp, şi preocupările pentru extinderea suprafețelor cultivate cu viță de vie.

Pomicultura este atestată documentar atât prin intermediul toponimicelor, cât şi prin menționarea în documente a vânzărilor de livezi şi pometuri. Se cultivau cu precădere nuci, pruni, meri, peri, cireşi, vişini gutui etc., specii pomicole care, în unele cazuri, au inspirat denumirile unor localități. Probabil produsele pomicole erau destinate prioritar consumului local sau comerțului la mică distanță, fapt ce ar explica absența referirilor documentare la schimburile cu fructe.

Legumicultura se practica îndeosebi pentru consumul propriu, fiind răspândită şi datorită faptului că din grădinile de legume nu se lua, de regulă, dijmă. Se cultivau varza, mazărea, lintea, bobul, ceapa, usturoiul etc.

6.2. Exploatarea resurselor

Pescuitul. Pescuitul cunoaşte o dezvoltare însemnată în epocă, produsele piscicole constituind unul dintre alimentele de bază pentru populația din zonele riverane Dunării şi bălților acesteia. Importanța acestei ocupații este susținută şi de menționarea în izvoare a bălților şi pescăriilor la Dunăre, a peştelui, sau a icrelor. Peştele − sărat sau afumat – constituie şi un important articol de export, îndeosebi pe piețele braşoveană şi sibiană.

Mineritul şi exploatările forestiere. Exploatarea şi comercializarea sării este atestată din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, iar în timpul domniei lui Mircea cel Bătrân sunt amintite salinele de la Ocnele Mari şi minele de aramă de la Bratilov (Baia de Aramă). În secolul al XVI-lea, în Țara Românească se mai exploatau sulful, chihlimbarul, păcura şi fierul.

În ceea ce priveşte exploatarea pădurilor, aceasta s-a făcut îndeosebi în scopul obținerii materialului lemnos necesar construcțiilor.

6.3. Meşteşugurile

Ca o caracteristică a evului mediu european, meşteşugurile medievale nu trebuie considerate ca fiind în exclusivitate urbane, indisolubil legate de dezvoltarea sau caracterul oraşelor sau târgurilor, deşi, în cele din urmă, preponderența va fi adjudecată de meşteşugurile orăşeneşti. Specializarea personalului, ierarhia profesională, controlul calității produselor şi al prețurilor, ca şi facilitățile desfacerii au impus activitatea meşteşugărească orăşenească de breaslă în întregul spațiu european şi, implicit, în cel danubian. Fără a înlocui complet activitatea meşteşugărească sătească şi domanială, care vor continua să aibă o răspândire locală restrânsă, breslele orăşeneşti vor impulsiona atât procesul de urbanizare, cât şi dezvoltarea sectorului terțiar − comerțul, operațiile băneşti şi serviciile.

Vechimea şi diversitatea meşteşugurilor tradiționale românești este confirmată, în mare măsură, de originea terminologiei specifice.

6.4. Schimbul de mărfuri, piețele de desfacere şi căile de comunicație

Un alt element la fel de important pentru structurarea unei economii conexe pieții este dezvoltarea schimburilor şi a comerțului la mare distanță. În epocă − în ciuda declanşării, în secolul al XV-lea a procesului de expansiune europeană prin navigația transoceanică −, principalele căi de comunicație vor rămâne cele terestre.

Comerțul. În secolele XIV-XVI, comerțul este facilitat atât de complementaritatea economiilor spațiilor intra şi exracarpatic − generată de dezvoltarea inegală a producției de mărfuri în statele medievale românești −, cât şi de traversarea teritoriului principatului sud-carpatic de o serie de importante culoare comerciale. Practic, schimbul de mărfuri s-a desfăşurat – cu intensități variabile şi la parametri valorici diferiți – pe întregul teritoriu al Țării Româneşti, având un rol deosebit în formarea piețelor locale şi regionale, implicit în geneza oraşelor medievale.

Schimburile de mărfuri sunt incluse – alături de satisfacerea nevoilor de hrană şi apărare ale locuitorilor − în „elementele de origine" ale genezei oraşului medieval. În acest context, trebuie subliniat faptul că, în cele mai multe cazuri, locurile de schimb sunt dictate de discontinuitățile care apar pe căile de comunicație (locuri de popas după o etapă zilnică, treceri peste ape, intersecția unor drumuri etc). Apariția şi dezvoltarea comercială a unor asemenea locuri de schimb a fost, în egală măsură, influențată de tipul comerțului care se desfăşura de-a lungul respectivei căi de comunicație, precum şi de mărfurile comercializate.

Tranzitul acestor mărfuri este surprins îndeosebi în privilegiile comerciale, ca şi în documentele ce conțin tarifele practicate la vămile de hotar[1], importantă sursă de venituri

[1] În 1424, Dan al II-lea fixa tarifele vamale ce urmau a fi plătite la vămile de la Dâmbovița şi de la Rucăr (*DRH*, B, I, p.107-108). Astfel, la Dâmbovița se practicau următoarele tarife vamale: pentru un car, câți cai , atâția bani, pentru fiecare car cu peşte, câte un peşte. Calul neîmpovărat se taxa cu 1 ban, iar cel împovărat cu 3 bani. În ceea ce priveşte vama de la Rucăr, tarifele vamale erau mai diversificate; 1 vilar de postav de Ypres = 36 de bani, 1 vilar de postav de Luvia/Louvain = 24 de bani, 1 vilar de postav de Colonia = 16 bani, 1 vilar de postav de Cehia = 8 bani, 1 butoi cu miere = 20 bani, 1 butoi cu mied = 10 bani, 1 butoi cu vin = 10 bani, 1 cal ce se vinde = 8 bani, maja de ceară = 16 bani, 1 cergă = 2 bani, 1 porc = 3 bani, 1 bou = 6 bani, 1 vacă = 4 bani, 1 berbec = 1 ban, pielea de cerb = 1 ban, 1 burduf de brânză = 2

pentru domnie. Este discutabil în ce măsură se poate vorbi despre o politică vamală a domniei în perioada analizată aici. Deşi informaţia este fragmentară şi nesistematică, diferenţele dintre tarifele vamale practicate în acelaşi timp la vămi diferite, par a sugera o asemenea preocupare a domniei. Aceeaşi concluzie este sugerată şi de studierea mărfurilor scutite de taxe vamale, între acestea figurând şi produse strategice sau deficitare în principatele extracarpatice[1].

Un rol deosebit în comerţul Ţării Româneşti l-a avut negoţul cu animale – cornute mari, ovine şi cabaline – atât în relaţia cu pieţele transilvănene, cât şi în relaţia cu Imperiul otoman.

O altă dimensiune interesantă a comerţului este aceea a raporturilor de această natură dintre principatul românesc sud-carpatic şi spaţiile învecinate. În acest context, o atenţie deosebită trebuie acordată naturii relaţiilor comerciale cu spaţiul intracarpatic şi cu Imperiul otoman, deopotrivă generate - în mare măsură - de natura relaţiilor politice existente.

Centrele comerciale. În documentele interne, centrele comerciale – oraşe sau târguri – sunt menţionate fie ca atare, fie ca puncte de vamă ori locuri de încheiere a unor tranzacţii, unele dintre ele specializate în comercializarea unui anume tip de produse. Este cazul Târgului de Floci, pentru lână, precum şi al Brăilei pentru peşte.

Dezvoltarea comerţului terestru a făcut din Ţările Române − excelent poziţionate geografic din această perspectivă − principala placă turnantă a comerţului danubian. Astfel, prin Transilvania şi Ţara Românească treceau principalele drumuri comerciale care legau Europa Apuseană/Centrală de ţărmurile pontice sau, tranzitând Peninsula Balcanică, de oraşele de pe litoralul adriatic.

Este evident faptul că expansiunea otomană a perturbat traficul comercial balcanic conex traficului european şi asiatic. Ulterior, acesta s-a intensificat, ca urmare a siguranţei aduse de noii cuceritori. Important este şi faptul că „reţeaua de drumuri

---

bani. Din piper, şofran, bumbac, lână de cămilă şi de miel, piei diverse, ca şi din peştele mare se încasa 3% din valoarea mărfii.

[1] În documentul emis de cancelaria lui Dan al II-lea în 1424, figurează ca mărfuri scutite de vamă fierul, arcurile, săbiile, frânghiile, hamurile, ca şi vigul tăiat, şepcile de postav, călţunii croiţi, blănurile, boboul, pânza, inul , cânepa, pieile (*DRH,* B, I, p.107-108).

balcanice din perioada otomană − ca, de altfel, şi din cea bizantină − nu a fost dependentă de Marea Neagră”[1].

Mijloacele de transport. Mijloacele de transport utilizate de negustorii epocii sunt cele caracteristice spațiului danubian. Potrivit izvoarelor, pentru transportul terestru se utilizau carele - menționate pentru prima oară într-un document intern în scutirea de vamă acordată de Mircea cel Bătrân mănăstirii Cozia - şi „caii împovărați” – cum apar într-un document de la Dan al II-lea. Pentru transportul pe apă se foloseau luntrile şi corăbiile**,** aşa cum menționează un act de danie al lui Radu de la Afumați din 1526.

6.5. Circulația monetară

În secolele XIV-XVI, în Țara Românească au circulat – ca o consecință a activităților comerciale – atât monede autohtone, cât şi monede străine. Stimulată de intensul comerț de tranzit caracteristic spațiului Europei danubiene în secolele XIV-XVI, circulația monetară din acest areal va evolua pe coordonatele unei racordări la sistemul monetar cel mai performant/eficient. Este motivul pentru care în spațiul românesc − adevărată placă turnantă a comerțului de tranzit din Europa danubiană − va circula o mare diversitate de monede.

Monedele autohtone. Monedele autohtone încep să fie emise de către Vladislav-Vlaicu, ca atribut firesc al suveranității. Astfel, în 1365, monetăria (haraghia) Țării Româneşti emite piese din argint, de valori diferite, care au avut o circulație dublă - în Țara Românească şi în Țaratul de Vidin. Este vorba despre ducați – greutate medie de 1,05 g, aproximativ egali în valoare şi greutate cu groşii bulgăreşti şi sârbeşti −, dinari – greutate medie 0,70 g, egali valoric cu dinarii ungureşti – şi bani – greutate medie de 0,35 g, corespunzători obolilor ungureşti.

Creşterea presiunilor otomane − atât militare, cât şi economice – asupra principatului sud-carpatic a condus spre o aliniere a monedei interne la sistemul monetar otoman. În consecință, moneda bătută de Vladislav al II-lea la mijlocul secolului al XV-lea nu mai aparține sistemului ungar, precum cele ale predecesorilor săi, vădind o aliniere la sistemul asprului (= *âkçe*) otoman, politică monetară continuată şi de Vlad Țepeş.

[1] T. Gemil, *Românii şi otomanii în secolele XIV-XVI,* Bucureşti, EAR, 1991, p. 197.

Încetarea emisiunilor de monedă proprie ale Țării Româneşti - în 1482, în timpul domniei lui Laiotă Basarab - se datorează într-o mică măsură factorilor politici – intensificarea dominației otomane – cât situației economice caracterizate de scăderea rezervei de argint a domniei şi de cucerirea pieței monetare de monedele străine.

Monedele străine. Dintre monedele străine care au circulat în Țara Românească în secolele XIV-XVI, o importanță deosebită revine monedei otomane de argint – asprul/*âkçe.* Emişi – cel mai probabil - cu începere din timpul lui Orhan (1326-1359), asprii otomani au rămas o monedă relativ stabilă până în 1584-1586, diminuându-şi în interval de două secole şi jumătate doar cca 40% din conținutul intrinsec de argint. De asemenea, finețea lor ridicată - 900‰ – le-a asigurat o largă acceptare şi în afara Imperiului otoman.

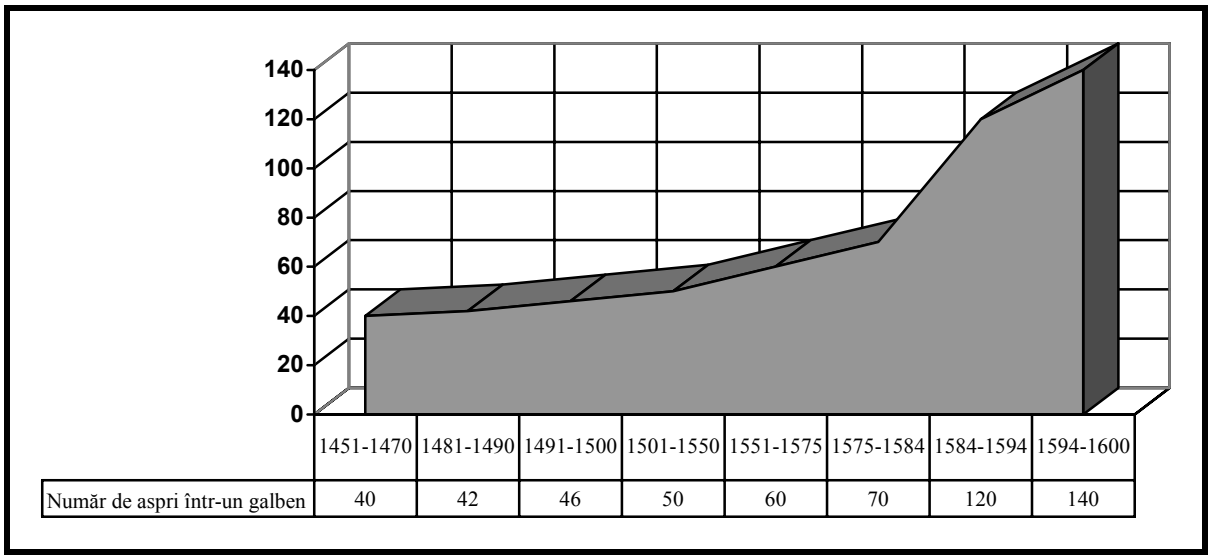


Fig. 6. Evoluția numărului de aspri într-un galben în perioada 1451-1601 (după B. Al. Halic, Pace *şi război în Țara Românească în secolele XIV−XVI*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2003, p. 53)

Fenomenul poate fi explicat, în primul rând, prin existența obligațiilor fiscale ale principatului față de Poartă - conexe statului de *'ahd* -, dar şi prin strângerea relațiilor comerciale cu Imperiul otoman. Alte monede otomane care au circulat în spațiul sud-carpatic - însă într-o măsură mult mai mică - au fost dirhemii din argint şi sultaninii din aur.

În afara acestora, izvoarele documentare şi descoperirile arheologice atestă circulaţia unui mare număr de monede de proveniență diferită. Astfel, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea şi în secolul al XV-lea, au fost utilizate în tranzacţiile comerciale sau au fost tezaurizate monede bizantine, veneţiene şi raguzane, sud-dunărene, ungureşti, poloneze, tătăreşti. Este atestată şi prezenţa monedelor moldoveneşti. În secolul al XVI-lea este atestată circulaţia monedelor ungureşti şi, într-o mai mică măsură, a monedelor de proveniență polono-lituanian, central/ vesteuropeană, precum şi din lumea creştină mediteraneană.

7. STRUCTURI SOCIALE

7.1. Ierarhii sociale

Principatele Române cunosc în secolele XIV-XVI o structură socială ierarhică, similară celorlalte state din Europa danubiană a epocii. Potrivit izvoarelor, elementul cel mai important erau boierii, urmaţi de dregători (slugile domniei), oamenii liberi (cnezii) şi de ţăranii satelor dependente (săracii). La aceste elemente se adăugau, în epocă, clerul, târgoveţii/orăşenii – presupuşi de existenţa aşezărilor de tip urban – şi robii. Dacă aceste elemente structurale sunt comune − în linii mari – tuturor societăţilor medievale, modul lor de articulare şi relaţiile dintre ele vor îmbrăca, în întreg spaţiul extracarpatic, forme specifice.

Principala caracteristică a societăţii extracarpatice în secolele XIV-XVI este imposibilitatea reconstituirii unei structuri piramidale. Existenţa raporturilor suzerano-vasalice doar între domn şi beneficiarul stapânirii funciare (boier sau cneaz, după cum sunt denumiţi în diplomatica epocii) este de natură să plafoneze puterea – politică şi militară − a marii boierimi, lipsind-o de sprijinul de care beneficia − în centrul şi în vestul Europei – nobilimea din partea vasalilor săi. Explicaţia unei asemenea stări de lucruri se află, probabil, atât în particularităţile fenomenului de trecere de la „ţară”/„*terra”* la stat în spaţiile extracarpatice, cât şi în specificul raporturilor de proprietate asupra bunurilor funciare de aici. Aceste condiţionări au condus – cel mai probabil – la apariţia unei duble ierarhii sociale în spaţiile româneşti extracarpatice, ambele subordonate domnului, dar constituite pe criterii diferite: una a statului, formată din dregătorii domneşti şi subordonată autorităţii principelui, şi una a boierilor a căror ascendenţă este mai veche

decât instituția domniei, față de care păstrează − cel puțin la început − o oarecare autonomie. Este vorba de o ierarhie de status şi de o ierarhie patrimonială, între ele neexistând o incompatibilitate strictă, motiv pentru care, în timp – cel mai probabil în secolul al XVI-lea – ele se vor contopi.

Se poate, deci, afirma că diferența dintre cele două tipuri de ierarhie rezidă strict în poziția celor încadrați în aceste structuri în raport cu şeful ierarhiei, cu domnul. Astfel, dacă intrarea în ierarhia de status este condiționată de conferirea unui anume tip de status social de către domn, apartenența la ierarhia patrimonială este controlată de domnie doar prin dreptul de retract.

Ierarhia de status. Ideea de ierarhie de status nu poate fi disociată de apariția în diplomatica principatului sud-carpatic a demnităților de curte. Deşi existența unor asemenea ranguri pare a fi sugerată de un document din epoca lui Vladislav-Vlaicu, este mai prudent a se considera ca perioadă certă a cristalizării ierarhiei interne în Țara Românească − fără a nega însă întru-totul posibilitatea existenței unei ierarhii administrative încă de la începuturile statalității româneşti – domnia lui Mircea cel Bătrân.

Cu toate acestea, documentele epocii indică faptul că, în sfatul domnesc, rolul primordial revine marilor boieri, menționați primii, şi nu dregătorilor. Interpretarea cea mai plauzibilă a acestui aspect este cea a existenței, în continuare, a paralelismului ierarhic generat de dualismul avere/vechime–slujbă. Problema va fi tranşată abia la mijlocul secolului al XV-lea, când Vlad Țepeş va acorda prioritate dregătoriilor, boierii fără dregătorii dispărând din sfatul domnesc la sfârşitul aceluiaşi secol. Similitudinea între noțiunea de boier şi cea de dregător se va instaura abia în secolul al XVII-lea.

Departajarea între boieri şi dregători este, desigur, artificială, dregătorii fiind recrutați tot din categoria stăpânilor de pământ. Diferența rezidă însă în statusul pe care cele două elemente îl au în raport cu instituția domniei şi, îndeosebi, cu persoana domnului. În aceşti parametri, creşterea importanței acordate dregătorilor – deci boierilor cu slujbă - este direct proporțională cu importanța prerogativelor pe care domnul le delega dregătorilor săi.

O categorie specială este reprezentată de vlasteli − *sing*. vlastelin −, care apar pentru prima oară în actele interne ale Țării Româneşti în 1492, într-un document emis de cancelaria lui Vlad Călugărul, fără însă a putea considera această dată ca fiind cea a apariției respectivei categorii. Termenul are atât semnificația de „dregător de seamă al țării", cât şi pe aceea de „rudă cu domnul sau o persoană foarte apropiată de acesta"[1]. Rezultă, în ambele situații, că statusul era conferit de existența unei relații privilegiate cu domnul, în calitatea acestuia de şef al ierarhiei. Din deceniul 3 al secolului al XVI-lea, termenul de vlastelin se va folosi cu conotația generală de „dregător", prezența sa în documente fiind din ce în ce mai rară.

De asemenea, nu poate fi eludată preocuparea domniei de a constitui un sistem de vasali – stăpâni de pământ – care îşi datorează statusul relației personale cu domnul, de la care îşi primesc domeniile, ocinele. Stăpânul de pământ constituie o categorie analoagă, dar nu identică cu nobilimea din Europa Centrală/Apuseană, de care s-a deosebit, însă, atât prin lipsa titulaturii nobiliare, cât şi prin pătrunderea în rândurile ei a țăranilor liberi. Acest stăpân de pământ îndeplineşte esențialmente o sarcină militară, donația domnească fiind „axată fără distincție pe ideea de adevărat şi fidel serviciu"[2].

În acest context se cuvine a fi menționat faptul că, în primele secole după întemeierea statelor feudale româneşti, toți proprietarii de pământ se numeau boieri, cu acest termen fiind desemnați şi țăranii liberi cu obligații militare. Un document emis de cancelaria lui Mihai Viteazul în anul 1596 conține formularea „/…/ *boieri, adecă oameni liberi"*[3]. În documente, proprietarii devălmaşi/oamenii liberi apar, până în secolul al XVII-lea, ca „boieri hotarnici", „boieri jurători", „boieri judecători", „boieri adeveritori"[4].

Mutațiile în modul de purtare a războiului în secolul al XVI-lea, prin extinderea folosirii armelor de foc şi, implicit, profesionalizarea structurilor militare, vor conduce la diminuarea importanței acestei categorii. Apariția în documentele emise de cancelaria principatului sud-carpatic a clauzei de renunțare la dreptul de retract în cazurile de

[1] N.Stoicescu*, Sfatul domnesc şi marii dregători,* Bucureşti, EAR, 1968, p.33

[2] V.Al.Georgescu, *Byzance et les institutions roumaines jusqu'à la fin du XV^e siècle*, în *Actes du XV^e Congres international des Etudes byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre, 1971*, EAR, Bucureşti, 1974, p. 469

[3] *DRH,* B, XI, p.191-192

[4] *Instituții feudale din Țările Române*, p.52, s.v. ***boier***

desherență în formula „la dânşii prădalica să nu fie” este referitoare la această categorie de stăpâni funciari. Aceasta va permite, într-o primă fază, consolidarea ereditară a posesiunilor funciare ale ierarhiei de status. După extinderea clauzei de renunțare şi asupra marilor stăpâni funciari, clauza de renunțare va contribui la extinderea marelui domeniu.

O altă consecință a renunțării la clauza de retract a fost cea a contopirii treptate a celor două ierarhii. Fenomenul este conex creşterii puterii economice a marilor stăpâni funciari ereditari, dar şi dispariției dinastiei. Într-o epocă în care accesul la palierele superioare ale puterii – inclusiv la domnie – este condiționat de forța economică a solicitantului, o ierarhizare în funcție de mărimea patrimoniului acestuia este normală. De asemenea, abia în această epocă se structurează marele domeniu privat al domnului, separat de proprietatea funciară a domniei.

Ierarhia patrimonială. Ierarhia patrimonială se structurează în funcție de averea, de patrimoniul celor incluşi în ea. Pentru societățile cu economii preponderent agricole – cum sunt cele ale Europei danubiene, implicit Țara Românească −, definitorii în analiza ierarhiei patrimoniale sunt raporturile funciare. În acest context, o primă problemă care suscită o atenție sporită este cea a vechimii boierimii româneşti. Din această perspectivă, un interes deosebit îl prezintă două documente, emise de cancelaria regelui Ladislau d’Anjou, care se referă la o serie de boieri transfugi din Țara Românească în care sunt indicate filiații de trei generații, ceea ce plasează vechimea acestor familii în epoca voievodală. Rămâne, desigur, discutabil în ce măsură această boierime din epoca voievodală fusese sau nu integrată într-o structură feudală clasică, menționarea existenței unor „*maiores terre*” în Diploma ioaniților nefiind de natură a permite formarea unei opinii ferme în această problemă.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea, exercitarea dreptului de retract în cazurile de desherență a slăbit prin apariția clauzelor de renunțare. În acelaşi timp, este evidentă tendința de aservire a țăranilor prin uzurparea drepturilor obştilor săteşti în cadrul a ceea ce a fost denumit „al doilea servaj”, modalitate absolut necesară pentru asigurarea exploatării marelui domeniu. La consolidarea caracterului ereditar al marelui

domeniu va contribui, de asemenea, afirmarea libertății de a testa, decisă în 1555 de Pătraşcu cel Bun şi dregătorii săi[1].

O consecință a acestor procese va fi polarizarea stăpânirilor funciare, la un pol fiind beneficiarii exploatării marelui domeniu, iar la celălalt micii posesori care, nereuşind transformarea caracterului stăpânirii funciare din viageră în ereditară, vor rămâne legați de rosturile lor inițiale, preponderent militare.

8. ELEMENTE ALE RELAȚIILOR INTERNAȚIONALE. FORMULE DE ORGANIZARE A PĂCII

8.1. Sisteme de organizare a păcii în Europa danubiană (secolele XIV-XVI)

Întrucât o definire pozitivă a păcii ridică numeroase dificultăți, am optat pentru o structutrare a demersului nostru în funcție de aliațele[2] încheiate de domnii Țării Româneşti. O asemenea opțiune se fundamentează pe faptul că, în epocă – şi nu numai -, între membrii unei alianțe – ofensive sau defensive – se instalează în mod necesar pacea, ea constituind astfel criteriul de discriminare pozitivă în relațiile dintre părți (state sau indivizi) de-a lungul întregii perioade analizate aici.

Cheia de boltă a întregului ansamblu politic medieval îl reprezintă credința şi corolarul acesteia, fidelitatea. Afirmația este valabilă atât pentru structurile a căror geneză este de sorginte creştină, cât şi pentru cele formate în Islam. Este motivul pentru care, în lumea creştină, toate angajamentele se iau cu invocarea divinității, nerespectarea acestora fiind considerată, în ultimă instanță, o ofensă adusă acesteia. Nu întâmplător, în mentalul creştin, diavolul ia chipul vasalului felon. Lucrurile stau oarecum similar în mediul islamic, unde fidelitatea era una din virtuțile puternic valorizate.

Situația poate fi considerată normală, dat fiind faptul că în secolele XIV-XVI nu se operează cu noțiunea de independență statală, fundamentul organizării politice fiind ierarhia. Din această perspectivă, se poate afirma că raporturile interstatale sunt similare celor suzerano-vasalice care reglementează structurile interne. Situația îşi are explicația

[1] „/…/ şi domnia mea am judecat cu toți cinstiții dregători ai domniei mele, ca cine va lăsa la moartea lui toate averile sale şi ale părintelui său său oricărui om, acel om să le stăpânească" (DRH, B, V, p.49-50).

[2] În termeni diplomatici alianța este definită ca fiind o „înțelegere cu caracter politic /…/ pe baza căreia părțile se angajează să acționeze în coaliție pentru atingerea unor scopuri comune /…/" (*Dicționar diplomatic*, Bucureşti, Editura Politică, 1979, p.70, s.v. ***alianță internațională***).

în caracterul eterogen din punct de vedere etnic al statelor medievale, dar şi în tenta universalistă a concepţiilor politice, consecinţă a ecumenismului promovat de marile sisteme confesionale care coexistau în Europa danubiană a epocii. Din această perspectivă se poate considera că în Europa danubiană a secolelor XIV-XVI coexistă două mari sisteme de organizare a acesteia: Pax Christiana şi Pax Ottomanica.

Pax Christiana. În teoria şi practica creştină, formula de organizare a păcii îşi are originea în ideologia unităţii indisolubile între Biserică şi Imperiu. Dogma themistiană potrivit căreia Imperiul, proiecţie terestră a organizării cereşti - un Dumnezeu-un Basileu, o Biserică-un Imperiu – a stat la baza fundamentării familiei de state şi de principi constituită de către Bizanţ. „*Familia de regi/principi*" unea prin legăturile unei rudenii imaginare suveranii creştini, precum şi pe cei de altă confesiune, de ***basileus***. Împăratul – considerat egal al apostolilor – era astfel ridicat deasupra tuturor celorlalţi principi printr-un rang de primat spiritual, iar *„familia de principi"* devenea un veritabil „sistem de organizare a păcii între diversele suveranităţi"[1]. În cadrul acesteia, principii creştini erau încadraţi într-o ierarhie sui-generis, al cărei cap era Împăratul. Se poate considera că, în viziune bizantină, pacea reprezintă „starea de unitate, linişte şi ordine lipsită de conflicte, pe care a instaurat-o doctrina creştină şi imperiul unic şi universal al acesteia. Dar atât această Pax Christiana, cât şi Imperium unicum aveau valabilitate pur teoretică, întrucât ambele erau fundamentate pe plan teologic şi în egală măsură contrazise de către realitatea politică nemijlocită"[2].

În secolele XIV-XVI nu au existat decât două formule viabile de organizare a păcii. Prima, şi cea mai răspândită, este formula ierarhică/hegemonică, impusă prin supremaţia unei singure puteri, fiind conexă astfel ideii imperiale. La această formă bizantină a apărut un pandant occidental, derivat din concepţia carolingiană asupra imperiului – fundamentată, de asemenea, pe principiul ierarhic – care încerca să afirme preeminenţa împăratului romanilor de naţiune germană.

[1] G. Brătianu, *L'organization de la paix dans l'histoire universelle*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997, p.19.

[2] T.Teoteoi, intervenţie în cadrul dezbaterii *Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV-XVII*, în RdI, 1982, 35,1, p.153.

Formula federativă se sprijină pe un principiu paritar. Se impune a sublinia faptul că, pentru perioada analizată aici, singurul sistem federativ de nivel european în serviciul păcii a fost *Respublica Christiana*, constituit sub egida papalității în vederea organizării şi ducerii cruciadei.

Pax Ottomanica. În ceea ce priveşte viziunea otomană asupra păcii, trebuie afirmat, de la bun început, faptul că fundamentul ei este unul juridic de factură hanefită[1], conform căruia lumea este bipolară, fiind împărțită în *dâr ül-Islâm*[2] şi *dâr ül-harb*[3]. Teoretic, cele două categorii se aflau în stare de război/*cihâd*[4], pacea între statul islamic şi cel „necredincios" – cu caracter temporar, de armistițiu, întrucât Islamul nu admite starea de pace decât în teritoriile cucerite şi anexate imperiului islamic - putând fi încheiată într-un număr determinat de situații în definirea cărora rolul esențial îl are raportul de forțe[5]. Practica a făcut însă necesară recunoaşterea unei zone intermediare, desemnată prin termenul *dâr ül-'ahd*[6], în care erau incluse statele/comunitățile care primiseră din partea sultanului '*ahdnâme*-le[7]. Caracterul *'ahdnâme*-lei este unilateral, revocabil şi provizoriu.

---

[1] Întemeiată de Abu Hanifa al-Nu'mân B. Thâbit (699-767), şcoala de juridică hanefită se distingea de toate celelalte şcoli sunnite de drept – şcoala malikită, şcoala shafi'ită şi şcoala hanbalită - prin „tendința de a pune pe primul plan rațiunea, speculația juridică, libertatea cercetării surselor primare; toate, în detrimentul revelației divine" (V. Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman*, p.249-253, s.v. ***hanefiye***).

[2] „Noțiune prin care în textele juridice clasice erau desemnate teritoriile unde cultul religios muhamedan era practicat în mod liber sub conducrea unui suveran musulman, iar protecția musulmanilor era asigurată" (V. Panaite, *op.cit*., p.222, s.v. ***Dâr ül-Islâm***).

[3] „Formulă tradusă, de regulă, «Casa războiului»/…/, dar şi «teritorii inamice», prin care erau desemnate zonele care nu intraseră sub controlul Imperiului muhamedan, statele care nu încheiaseră vreun tratat de pace cu acestea, teritoriile în care şeriat-ul nu era urmat în domeniul cultului religios". Doctrina hanefită desemna cu acest termen tot ceea ce era în afara dâr ül-Islâm. (V. Panaite, *op.cit*., p.221, s.v. ***Dâr ül-harb***).

[4] Semnificația generală a termenului de *cihâd* este cea de „efort susținut spre un scop determinat". În dreptul islamic, sensul clasic pentru *cihâd* este „război contra infidelilor" (V.Panaite, *op.cit*., p.213, s.v. ***cihâd***).

[5] Sintetizând, există trei tipuri de raporturi de forțe în care un stat musulman poate negocia pacea cu un stat „infidel": superioritatea – pentru evitarea altor confruntări sau pentru întărirea forțelor proprii -, echilibrul – pentru a încerca rezolvarea diferendelor fără o confruntare armată cu rezultate incerte – şi inferioritatea, situație în care se urmărea ca prin negocieri să poată fi obținut ce nu se câştigase prin luptă (V.Panaite, *Pace, război şi comerț în Islam*, p.179).

[6] „Expresie folosită în textele juridice musulmane pentru a desemna teritoriile ai căror locuitori încheiaseră legământ cu suveranul musulman" (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în islamul otoman*, p.219, s.v. dâr ül-'ahd). Conceptul nu este însă caracteristic şcolii hanefite, semnificația sa fiind, în realitate, destul de confuză şi generală. (Idem, *Pace, război şi comerț în Islam*, p.421).

[7] Uzual, prin '*ahdnâme* se înțelege „documentul în care se consemna existență unui «contract-legământ» /…/ între sultan sau marele vizir (ca reprezentanți ai statului otoman) şi un individ, o

Şcoala hanefită nu recunoştea *dâr ül-'ahd*. Lucrurile trebuie nuanţate, în sensul că statutul de '*ahd* era teoretic rezervat numai beneficiarilor de „tratate de protecţie tributară" („*'ahd ad-dhimma*"/„'*ahd üz-zimmet*")[1], spre deosebire de situaţia în care Poarta încheia „tratate de coexistenţă paşnică temporară" sau păci-armistiţii (*hüdne/hudna*), redactate tot sub formă de *'ahdnâme*-le. În consecinţă, Islamul otoman va opera cu două noţiuni distincte, menite a defini cât mai corect relaţia posesorilor de *'ahd* cu *dâr ül-Islâm*. Este vorba despre *dâr ül-muvâda'a*[2], respectiv *dâr üz-zimmet*[3].

8.2. Ţara Românească în sistemele de organizare a păcii din Europa danubiană a secolelor XIV-XVI

Înainte de a trece la o asemenea analiză, se impune a puncta coordonatele fundamentale ale viziunii româneşti asupra păcii. Un prim aspect fundamental este caracterul contractual, bilateral, cu drepturi şi obligaţii reciproce, care trebuie respectate de ambele părţi, cu fidelitate. Acest aspect este completat de concepţia asupra durabilităţii păcii - înţelegerile de pace sunt privite ca „legături sfinte", întărite prin jurământ- precum

---

comunitate, un stat". Acest tip de document era denumit în cancelaria otomană „*'ahdnâme-i hümâyûn*" (= "carte imperială de legământ"). (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman*, p.192, s.v. ***'ahdnâme-i hümâyûn***) Ca document unilateral care stabilea statutul de *'ahd*, *'ahdnâme*-aua prevedea, în principal, garanţii privind „individualitatea şi inviolabilitatea teritorială, menţinerea conducătorilor locali (împreună cu forţele lor armate), protecţie împotriva agresiunilor străine (inclusiv din partea unor forţe islamice), exercitarea liberă a cultului propriu, neamestec în treburile interne, autoguvernarea în baza legilor şi tradiţiei locale, privilegii comerciale în teritoriul islamic etc.". În schimbul acestor garanţii de securitate, teritoriul beneficiar de '*ahdnâme* era obligat la plata tributului şi, în plus, la acceptarea ocupării de către musulmani a unor puncte şi/sau zone strategice, la garantarea securităţii vieţii şi bunurilor negustorilor şi supuşilor otomani pe timpul tranzitului acestora prin principatul sud-carpatic, precum şi să-şi ajusteze politica externă conform intereselor otomane (T.Gemil, *Românii şi otomanii în secolele XIV-XVI*, Bucureşti, EAR, 1991, p.20, n.14).

[1] Prin *'ahd üz-zimmet* se consemna „realizarea unei «păci permanente» ale cărei stipulaţii principale se rezumau la obligăţia nemusulmanilor de a se supune suveranului musulman plătind tribut (*cizye, haraç*) şi la angajamentul părţii musulmane de a-i proteja (*zimmet*)" (V.Panaite, op.cit.,p.190-191, s.v. '***ahd üz-zimmet***).

[2] Denumire dată teritoriilor locuite de „infidelii inamici" cu care musulmanii au încheiat tratate. Locuitorii acestui teritoriu plăteau doar tributul contractat prin tratatul de pace, în schimbul căruia îşi păstrau autonomia. (V.Panaite, *op.cit.*, p.225-226, s.v. ***dâr ül-muvâda'a***).

[3] Conceptul de *dâr üz-zimmet* a fost aplicat tuturor comunităţilor de nemusulmani care încheiaseră '*ahd üz-zimmet* cu severanul musulman, putând desemna - în viziunea juriştilor hanefiţi – atât un teritoriu din *dâr ül Islam* ai cărui locuitori nemusulmani „acceptaseră să plătească tribut, să se supună puterii şi legilor musulmane, dar care obţinuseră privilegiul să fie conduşi de un şef conaţional, ales şi numit de suveranul musulman", cât şi un teritoriu din *dâr ül-harb*, tributar faţă de suveranul musulman prin intermediul principelui local, care nu se supunea *şeriat*-ului, ci propriilor legi şi obiceiuri. (V.Panaite, *op.cit.,*p.226-227, s.v.***dâr üz-zimmet***).

şi cu un „ireductibil reziduu de egalitate”[1], o pace autentică neputând fi încheiată decât pe această bază. Egalitatea între părți nu trebuie înțeleasă în termeni formali – dificil de realizat, în condițiile concepției ierarhice asupra relațiilor internaționale – ci de conținut.

Țara Românească şi Pax Christiana. Se poate afirma, fără teama de a greşi, că prima formă de organizare medievală a păcii în care spațiul românesc sud-carpatic a fost cea creştină. În formă bizantină, imperială sau pontificală, Pax Christiana a fost formula în care s-a produs cristalizarea şi evoluția firească a statalității româneşti sud-carpatice, precum şi formula în care Țara Românească a avut în permanență tendința de a se integra. Nu poate fi însă neglijat faptul că formula păcii creştine nu a fost - în cazul particular al situației principatului sud-carpatic în contextul istoric al secolelor XIV-XVI - întotdeauna viabilă şi capabilă să ofere garanțiile de securitate necesare. Afirmația se fundamentează pe două argumente.

În primul rând, trebuie avut în vedere faptul că structurarea statalității româneşti sud-carpatice s-a produs prin integrarea în familia suveranilor bizantini, elementele de natură şi legitimare a puterii aparținând acestei ideologii politice. Cu toate acestea, pacea bizantină nu s-a dovedit a fi viabilă, imperiul basileilor fiind, în aceeaşi perioadă, redus la nivelul de stat tributar al sultanului otoman, în consecință în imposibilitatea de a mai organiza în vreun fel sau altul pacea. Al doilea argument rezidă în faptul că suveranitatea statală a principatului sud-carpatic, fundamentată pe dogma unității dintre autoritatea laică şi sacerdodală precum şi pe cezaro-papismul bizantin, nu se putea integra – teoretic − într-o formulă imperială sau pontificală de organizare a păcii fără a fi substanțial diminuată.

În secolele XIV-XVI, Țara Românească a fost inclusă − în cazul „păcii creştine” – atât în formule hegemonice, cât şi în formule federative. Esențiale pentru definirea tipului de pace creştină sunt clauzele care vizează poziția părților semnatare una față de cealaltă. Aceste clauze trebuie privite din perspectiva gândirii politice medievale şi, implicit, a concepției ierarhice asupra relațiilor politice. Este motivul pentru care, în majoritatea cazurilor, clauzele politice implică integrarea principatului sud-carpatic într-o pace de tip hegemonic. Prin aplicarea unei asemenea clauze, Țara Românească intra într-o familie de

[1] V.Al.Georgescu, *Bizanțul şi instituțiile medievale româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, EAR, 1980, p.128.

state şi de principi, devenind astfel, în schimbul renunțării la unele din prerogativele suveranității, beneficiara garanțiilor de securitate oferite de poziția principatului sud-carpatic în respectiva ierarhie. Cu toate acestea, lucrurile trebuie nuanțate, condițiile în care avea loc integrarea fiind diverse.

Majoritatea clauzelor referitoare la poziția Țării Româneşti în cadrul alianței/păcii recunosc – mai mult sau mai puțin explicit – autoritatea şi prerogativele suzeranului, condiție sine-qua-non într-o pace de tip ierarhic/hegemonic.

Un alt set de clauze politice cu caracter general stipulate în documentele care fundamentează păci/alianțe la care Țara Românească este parte se referă la buna vecinătate între semnatari, la adoptarea unui sistem unitar de tratare a terților, precum şi la scopul realizării alianței. În cazul tratatelor care stipulează integrarea Țării Româneşti în Pax Christiana, în majoritatea documentelor se menționează în mod clar acțiunea comună împotriva otomanilor. Din această perspectivă, un aspect interesant îl prezintă proiectul de alianță între Mihai Viteazul şi poloni, aici fiind invocată o clauză de alianță *erga omnes*[1], apropiată ca formă şi conținut de practica otomană.

Rămâne însă discutabilă participarea Țării Româneşti la construirea păcii federative. Organizată, aşa cum am arătat mai sus, ca o federație de suveranități, pacea federativă poate fi presupusă a fi implicat principatul sud-carpatic în cel puțin trei momente ale perioadei analizate aici. Este vorba de încercările lui Mircea cel Bătrân de a contracara politica expansionistă maghiară prin apropierea de Regatul polon, de perioada intenselor confruntări cu otomanii la Dunărea de Jos în deceniile 3-5 ale secolului al XV-lea, respectiv de participarea Țării Româneşti la Războiul de 13 ani.

Țara Românească în Pax Ottomanica. Este discutabil momentul în care Țara Românească a fost integrată în Pax Ottomanica. Faptul prezintă, în esența lui, o mai mică importanță din perspectiva acestei analize, întrucât prima jumătate a secolului al XV-lea a fost martora unor dure confruntări româno-otomane la Dunărea de Jos.

O primă perioadă majoră în definirea statutului de *'ahd* conferit Țării Româneşti este jalonată la limita cronologică superioară de intervalul 1538-1545. Cel mai probabil, se poate vorbi despre acordarea statutului de *'ahd* pentru principatul sud-carpatic la

[1] Alianța „erga omnes" nu stabileşte în mod explicit împotriva cui este îndreptată, în majoritatea cazurilor vizând orice alt subiect de drept internațional în afara semnatarilor.

începutul deceniului 3 al secolului al XV-lea, prin instalarea lui Radu Praznaglava în scaunul domnesc (1420), cu sprijinul beilor de graniță, dar nu este exclus ca fie Vlad Uzurpatorul – urcat în scaunul Țării Româneşti cu sprijin otoman −, fie însuşi Mircea cel Bătrân să fi fost beneficiarii unei *'ahdnâme*, incluzând astfel teritoriul românesc sud-carpatic în categoria statelor beneficiare de *'ahd*. Evoluția ulterioară a relațiilor româno-otomane sugerează că actul din 1420 a avut, cel mai probabil, caracter de *hüdne/sulh/muvâda'a*, semnificând includerea principatului în *dâr ül-muvâda'a*. Această primă formă de integrare a Țării Româneşti în Pax Ottomanica se impune greu şi se stabilizează şi mai greu. Situația este confuză în prima jumătate a secolului al XV-lea, principatul muntean oscilând între Pax Christiana şi Pax Ottomanica.

Din perspectiva clauzelor politice, *dâr ül-muvâda'a* prezerva autonomia internă a Țării Româneşti, sintetizată în formula **„**separat de cancelarie, scutit de a fi călcat cu piciorul şi liber în toate privințele"[1] şi impunea alianța „erga omnes" în formula „prieten prietenului şi duşman duşmanilor"[2]. În baza acestei din urmă clauze – diferită în fond de obligația vasalică de „*consilium et auxillium*" – vor participa contingente militare româneşti la campaniile otomane, de regulă în Europa.

Din a doua jumătate a secolului al XV-lea, mai precis din epoca lui Radu cel Frumos, apar o serie de practici care vor limita suveranitatea internă a Țării Româneşti. Este vorba, în primul rând, de transferul centrului de legitimare a puterii în afara granițelor țării, prin practica sultanală de a trimite principilor munteni însemne ale puterii de factură otomană. Din aceeaşi epocă datează prezența militară a otomanilor în principatul sud-carpatic, chemați în ajutor de Radu cel Frumos în anul 1471.

Sintetizând, se poate considera că principalele clauze ale reglementărilor de „pace" româno-otomane prevedeau păstrarea domniei de rit creştin, cu alegerea domnului potrivit tradiției şi confirmarea acestuia de către sultan; autoguvernarea şi autoadministrarea țării fără nici un amestec al Porții; plata haraciului şi a peşcheşurilor; domnul să fie „prieten prietenilor şi duşman duşmanilor" Porții, beneficiind la rândul său

[1] „***Mefrûzü'l-kalem ve maktu'l-kadem serbest olub***", expresie utilizată pentru desemnarea statutului unui teritoriu cu un anumit grad de autonomie, precum şi unei posesiuni funciare scutită de impozite, sau al unor surse de venituri care beneficiau de privilegii şi imunitate în sistemul administrativ-fiscal otoman (V.Panaite, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman*, p.118).

[2] „***Dosta dost ve düşmana düşman olub***", formulă de exprimare a obligației de aliniere a politicii externe a unui stat beneficiar de *'ahd* la opțiunile internaționale ale Porții (*Ibidem*, p.59).

de protecţie otomană; schimb reciproc de negustori, fugari şi prizonieri; regim normal pentru mărfurile otomane şi tarife preferenţiale pentru românii tributari.

Modificarea poziţiei principatului sud-carpatic în sistemul Pax Ottomanica se produce sub sultanatul lui Soliman Magnificul, care va interpreta statutul de *'ahd* acordat Ţării Româneşti în termeni deosebit de restrictivi. Astfel, autoritatea domnească a început să se exercite în fapt, în numele şi pe baza puterii sultanale, sporind totodată cuantumul obligaţiilor faţă de Poartă. Noua situaţie este probată de acţiunile autoritare ale lui Soliman Magnificul care, în 1545, în demite pe Radu Paisie, confiscând, în acelaşi timp, tezaurul ţării şi averea unor mari boieri.

În aceste împrejurări, se poate considera că Ţara Românească a fost inclusă în *dâr üz-zimmet*, situaţie în care documentele acordate principatului sud-carpatic aveau caracterul unor „tratate de protecţie tributară". O probează măsurile - menţionate explicit în documentele emise de autorităţile otomane – de asigurare a protecţiei principatului sud-carpatic[1].

Concepte-cheie

- Societăţi de agricultori;
- Societăţi „războinice";
- Societăţi urbane/negustoreşti;
- *'Ahd***;**
- „Ţară"/„terra";
- *Authentes*;
- Ierarhie de status;
- Ierarhie patrimonială;
- Vlastelin/vlasteli;
- Pax Christiana;
- Familie de state şi de principi;
- *Dâr ül-Islâm*;
- *Dâr ül-harb*;
- *Dâr ül-muvâda'a*;
- *Dâr üz-zimmet*;
- Viziune românească asupra păcii.

[1] Un exemplu edificator în acest sens îl constituie scrisoarea sultanală din 28 martie 1568 prin care Selim al II-lea solicita principelui Transilvaniei, Ioan Sigismund, să asigure protecţie principatului sud-carpatic: „/…/ chestiunea pazei şi ocrotirii Ţării Româneşti este importantă şi necesară. /…/ De aceea, /…/ va trebui ca, până ce sus-numitul voievod al Ţării Româneşti va veni la Poarta fericirii mele şi se va întoarce, să vă uitaţi în partea aceea şi să depuneţi toate eforturile voastre demne de laudă pentru ca să nu se pricinuiască, prin neglijenţă, pagube şi stricăciuni, de către duşmani sau alţii, vilaietului amintit, precum şi raialelor şi beraialelor de acolo" (*Documente turceşti*, I, p.86). O scrisoare similară a fost trimisă, la aceeaşi dată, hanului Crimeii, Devlet Ghirai. (*Ibidem*, p.86-87).

Întrebări

1. În ce costă specificul societăților de agricultori, comparativ cu cele războinice şi cu cele urbane?
2. Care sunt caracteristicile „țării" medievale ?
3. Care sunt diferențele între ierarhia de status şi ierarhia patrimonială ?
4. Ce presupune apartenența la o „familie de state şi de principi" ?
5. În ce constă viziunea românească asupra păcii ?

Tema 9

IMAGINARUL TRADIȚIONAL. IMAGINI ALE SUPRANATURALULUI

Supranaturalul în viziune creştină; imagini şi simboluri creştine • Caracteristici ale imaginarului tradițional • Deologia românească • Ipostaze ale beneficului • Ipostaze ale maleficului

Analiza imaginilor supranaturalului, în fapt a imaginarului colectiv, surprinde existența a două paliere de structurare a acestuia. Există, astfel, o abordare a supranaturalului dintr-o perspectivă creştină - caracteristică teologilor, clericilor şi mediilor cultivate -, precum şi o interpretare tradițională, care operează la nivelul majorității populației.

1. SUPRANATURALUL ÎN VIZIUNE CREŞTINĂ. IMAGINI ŞI SIMBOLURI

Imaginarul teologic/creştin este relativ unitar, izvoarele sale fiind dogmele şi canoanele creştine[1]. Astfel, este dificil să surprindem particularități sau elemente distinctive la acest palier al analizei, imaginarul creştin-ortodox încadrându-se în parametri similari în întreaga arie confesională ortodoxă.

Nu ne propunem să inițiem un demers de natură teologică. În consecință, vom aborda în cele ce urmează doar câteva aspecte ale viziunii creştine asupra supranaturalului, fără a aprofunda subtilitățile dogmatice.

Potrivit teologilor creştini, singura religie perfectă şi cu adevărat divină este creştinismul. Argumentul cel mai important al acestei afirmații este - din perspectiva

[1] Dogmele constituie acele adevăruri privitoare la credință care sunt revelate şi care nu pot fi schimbate. Adevărurile stabilite de părinții Bisericii şi care privesc viața creştină se numesc canoane şi pot fi schimbate numai de către sinoadele ecumenice. În terminologia creştină, abaterea de la dogme se numeşte erezie, iar abaterea de la canoane schismă. (Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Dogmele Bisericii Creştine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994, p.13)

temei tratate aici - cel potrivit căruia creştinismul a fost dat lumii de către însuşi Dumnezeu-fiul, Iisus Hristos.

Creştinismul consideră că divinitatea poate fi descoperită de om exclusiv prin revelație. Aceasta poate fi naturală - făcută în natură, cu ajutorul minții - sau supranaturală, adică situația în care Dumnezeu se face cunoscut prin mijloace mai presus de fire. Revelația supranaturală nu poate fi primită şi înțeleasă - potrivit interpretării teologice - decât prin credință.

Revelația dumnezeiască/supranaturală este cuprinsă în Sfânta Scriptură/Biblia - scrierile alcătuite de prooroci şi de apostoli sub inspirația Duhului Sfânt - şi în Sfânta Tradiție, adică în învățăturile transmise oral de către Sfinții Apostoli şi de părinții Bisericii.

1.1. Imaginea divinității

Imaginea lui Dumnezeu. Fiind o religie monoteistă, în accepția creştinismului, Dumnezeu este singura divinitate. Toate celelalte ființe supranaturale (arhangheli, îngeri, sfinți etc.) îşi extrag sfințenia din relația lor cu Dumnezeu şi există numai prin voința şi fapta lui Dumnezeu. În concepția creştină Dumnezeu este reprezentat ca o ființă personală, învestită cu toate atributele ce revin personalității, principalele sale însuşiri fiind spiritualitatea şi infinitatea.

Spiritualitatea lui Dumnezeu desemnează imaterialitatea/acorporalitatea divinității creştine. Din această însuşire decurg o serie de elemente − de natură intelectuală sau de natură morală − care permit conturarea imaginii lui Dumnezeu în tradiția biblică.

Astfel, între componentele acestei imagini pot fi incluse atotştiința şi înțelepciunea desăvârşită, libertatea absolută, sfințenia desăvârşită, bunătatea nesfârşită şi dreptatea supremă.

În ceea ce priveşte **infinitatea** lui Dumnezeu − care desemnează nemărginirea/nelimitarea divinității de către nimeni şi de către nimic, în nici o privință −, teologii consideră că ea exprimă perfecțiunea absolută. Consecința este apariția unor alte însuşiri specifice, dintre care menționăm aseitatea/independența absolută, imutabilitatea,

eternitatea − însuşirea de a fi mai presus de timp, de a nu avea nici început şi nici sfârşit − omniprezența, omnipotența/atotputernicia şi unicitatea.

Una din dogmele fundamentale ale creştinismului este cea a **Sfintei Treimi**, potrivit căreia Dumnezeu este unul în trei persoane. Aspectul este interesant şi suscită o sumă de subtilități teologice pentru a putea fi aprofundat. Ne vom mulțumi, deci, să consemnăm că, în accepția creştină, Dumnezeu este unul în ceea ce priveşte ființa/substanța, dar în ființa/substanța dumnezeiască sunt trei persoane: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Din această perspectivă, deosebit de sugestivă este demonstrația dogmei Sfintei Treimi făcută la Sinodul ecumenic I de la Niceea (325) de către Sfântul Spiridon, episcopul Trimitundei (Creta). Potrivit acestuia, aşa cum o cărămidă constă din pământ, apă şi foc/căldură, deşi la vedere e una, tot aşa şi în Dumnezeu, cele trei persoane fac o singură ființă.

Deşi cele trei persoane ale Sfintei Treimi sunt egale între ele, ca fiind de aceeaşi ființă/substanță, raporturile dintre ele sunt diferite. Acestea au fost stabilite canonic de articolele simbolului atanasian/Crezului, adoptat în cadrul aceluiaşi Sinod ecumenic I de la Niceea şi completat la Sinodul ecumenic II de la Constantinopol (382). Astfel, „*Tatăl nu este de nimeni creat, născut ori făcut*”,„*Fiul este numai din Tată născut, iar nu făcut sau creat.*”, „*Sfântul Duh este din Tată purces, iar nu făcut, creat sau născut*”[1].

Dumnezeu ca Mântuitor. Imaginea lui Iisus Hristos. Creştinismul face o subtilă distincție între Dumnezeu în ipostaza sa trinitară şi Mântuitor. Iisus Hristos/Mântuitorul este întruparea Fiului. Întruparea Fiului, cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, are loc pentru a-l răscumpăra şi a-l mântui pe om de păcate. Această dogmă, care îi conferă Fiului trup material, a generat, în primele secole ale creştinismului, vii dispute teologice asupra naturii lui Hristos, cunoscute sub numele de lupte hristologice. În afara poziției ortodoxe, afirmată în mai multe sinoade ecumenice, au apărut mai multe interpretări, considerate erezii. Între acestea amintim **nestorianismul** − considera că în Hristos erau, de fapt, două persoane, una divină şi una umană −, **monofizismul** - considera că în Hristos exista o singură natură, cea divină - şi

[1] Mitropolitul Irineu Mihălcescu, *Dogmele Bisericii Creştine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994, p.13.

monotelismul, dezvoltat din monofizism, care considera că, deşi în Hristos erau două naturi, totuşi era vorba de o singură voinţă, cea divină.

Biserica Ortodoxă consideră − în baza hotărârilor Sinodului ecumenic III de la Efes (431) şi a Sinodului ecumenic IV de la Calcedon (451) − că cele două naturi/firi ale lui Hristos sunt unite între ele în chip neîmpărţit şi nedespărţit, iar Sfânta Fecioară se numeşte pe drept Născătoare de Dumnezeu. De asemenea, se consideră că cele două firi ale lui Hristos − dumnezeiască şi omenească − şi-au păstrat, fiecare, integritatea sa şi sunt unite între ele în chip neamestecat şi neschimbat (**diofizism**). Unirea reală, fizică, a celor două firi/naturi în persoana lui Iisus Hristos se numeşte în terminologia creştină **unire ipostatică**.

Această concepţie asupra divinităţii conduce la unele consecinţe dogmatice, asupra cărora nu mai insistăm aici. Ceea ce considerăm că trebuie să accentuăm este faptul că, în accepţie creştină, Iisus Hristos este imaginat ca Mântuitor sub trei forme: ca profet, ca arhiereu şi ca împărat.

Iisus ca **profet** este conceput asemeni profeţilor Vechiului Testament, care făceau cunoscută poporului învăţătura revelată lor de către Dumnezeu. Lucrurile trebuie nuanţate, în sensul că Iisus Hristos a fost profet pentru ca astfel să-şi poată îndeplini rolul de Mântuitor. În consecinţă, el este considerat a fi cel mai mare profet, profetul prin excelenţă, pentru că cel ce propovăduieşte este însuşi Dumnezeu.

A doua ipostază a lui Iisus Hristos ca Mântuitor, cea de **arhiereu,** este definită de jertfa sa. Creştinismul consideră că, jertfindu-se pe sine, Hristos a adus adevărata jertfă, spălând astfel păcatele întregii omeniri şi împăcându-l pe Dumnezeu cu omul. Iisus devine arhiereului adevărat şi veşnic, proorocit de arhiereul Vechiului Testament.

Ipostaza lui Iisus ca **împărat** vizează dimensiunea spirituală a termenului. Mântuitorul este imaginat ca împărat al adevărului, împărat ceresc sau împărat al împăraţilor. Concepţia are consecinţe atât teologice, cât şi politice, acestea din urmă deosebit de însemnate din perspectiva evoluţiei gândirii politice medievale. Avem în vedere îndeosebi consecinţele identificării Bisericii creştine cu o împărăţie spirituală al cărei conducător este Hristos însuşi. Concepţia va sta la baza pretenţiilor universaliste ale creştinismului, precum şi la cea a fundamentării teoriei themistiene care îl transforma pe basileul bizantin în proiecţia terestră a Mântuitorului.

1.2. Lumea nevăzută

În concepția creştină, în afara lumii văzute, reale există lumea nevăzută, anterioară celeilalte. Această lume, aparținând, prin excelență, supranaturalului, este populată cu îngeri şi sfinți.

Îngerii. Etimologic, înger înseamnă sol, crainic, vestitor, termen care desemnează cu precizie principala funcție a acestora: fac cunoscută oamenilor voința lui Dumnezeu. Cu această conotație s-a atribuit numele de înger şi proorocilor, Mântuitorului şi Apostolilor.

Îngerii sunt considerați a fi ființe supranaturale, imateriale, care pot îmbrăca forme trupeşti pentru a li se arăta oamenilor. Din momentul creației lor, îngerii au fost înzestrați cu libertate, în virtutea căreia puteau să înainteze în perfecțiune şi să se bucure de fericire deplină şi veşnică. Acei îngeri care au păcătuit, ridicându-se împotriva lui Dumnezeu, au decăzut din starea de perfecțiune şi de fericire, devenind diavoli, spirite sau duhuri necurate.

Sfinții. Sfinții sunt personaje supranaturale recrutate dintre sufletele drepților trecuți din viață. Aceştia sunt imaginați a fi într-o permanentă legătură atât cu Mântuitorul, cât şi unii cu ceilalți, formând astfel ceata sfinților. Sfântul creştin − continuator al eroului antic − a reuşit − prin asceză corporală şi „luptă spirituală" dusă de el împotriva tentațiilor lumeşti şi a Diavolului − să dobândească o condiție situată între umanitate şi dumnezeire. Acesta îşi depăşeşte natura umană, căpătând însuşiri supranaturale. Astfel, după ce în timpul vieții fusese înzestrat − datorită posibilităților sale de comunicare directă cu Dumnezeu − cu harul profetic al prezicerii viitorului, după moarte corpul nu-i putrezeşte, iar moaştele sale operează miracole. Sfinții sunt imaginați ca intermediari între muritori şi Dumnezeu, auzind rugăciunile oamenilor şi intervenind pe lângă Dumnezeu ca acestea să le fie îndeplinite.

Canoanele referitoare la venerarea sfinților au fost stabilite de Sinodul ecumenic VII de la Niceea/Sinodul Niceea II (787). Potrivit acestora, credincioşii sunt datori să îi venereze pe sfinți, adorația fiind rezervată lui Dumnezeu.

Un loc privilegiat între sfinți îi revine Fecioarei Maria, căreia i se acordă o venerație mai mare decât celorlalți sfinți, datorită faptului că ea este Născătoare de Dumnezeu.

1.3. Simboluri şi reprezentări creştine

Crucea. Crucea este unul dintre cele mai vechi simboluri, fiind considerată - alături de centru, cerc şi pătrat - al treilea din cele patru simboluri fundamentale. Tradiția creştină preia acest simbol ancestral, condensând în simbolistica crucii mântuirea şi patimile lui Hristos. Astfel, crucea îl simbolizează pe Mântuitor, identificându-se cu persoana lui. În iconografia creştină crucea exprimă atât supliciul, cât şi prezența lui Iisus.

Se pot deosebi mai multe tipuri de cruce, fiecare dintre ele având conotații simbolice precise. Acestea nu se exclud, ci se completează pentru a exprima astfel toate ipostazele conexe simbolisticii crucii. Una dintre formele specifice vechiului creştinism este crucea cu monograma lui Hristos: o cruce în formă de T a cărei verticală - rotunjită în partea de sus - este traversată de litera chi (X).

Icoana. Icoana este, prin excelență, reprezentarea divinității. Ea nu urmăreşte să surprindă o realitate, ci tinde să fixeze o anumită imagine pe care o concentrează asupra realității divine simbolizate. Cultul icoanelor în tradiția creştină are origini multiple, contopite în creuzetul civilizației romane târzii. Un prim izvor al cultului icoanei se găseşte în cultul imperial, ipostază în care imaginea nu este adorată ca purtător al prezenței spirituale, ci pentru că permite/facilitează invocarea realității reprezentate.

Un al doilea izvor al cultului icoanelor poate fi identificat în practica venerării relicvelor creştine, a căror contribuție este deosebit de importantă pentru evoluția venerării imaginilor mobile. Fără a aprofunda problema sacralității în tradiția ortodoxă, menționăm faptul că atât relicvele, cât şi vasele de cult sunt considerate sacre. Sacralitatea acestora se va extinde şi asupra ,ambalajului" acestora, relicvarul, din ce în ce mai frecvent împodobit cu imagini religioase. Prin extensie, imaginile vor fi venerate ca sacre/sacralizate prin atingerea relicvelor conținute de relicvar.

Un al treilea izvor al cultului icoanelor se găseşte în tradiția creştină a chipului Mântuitorului - considerat nefăcut de mâna omului[1]- sau al Fecioarei Maria, despre care se credea că a fost pictat de Sfântul Luca inspirat de harul divin. Aceste imagini divine au început să fie copiate, apoi practica reprezentării picturale s-a extins şi asupra sfinților.

Trebuie să subliniem aici faptul, interesant din perspectiva demersului nostru, că însăşi Biserica s-a abținut de la a comenta în vreun fel obiceiul adorării icoanelor până când valoarea religioasă a imaginilor nu a fost recunoscută şi cultivată de basilei, prin introducerea acestora în arta oficială. Din punct de vedere teologic, de o importanță capitală pentru cultul icoanelor sunt unele canoane stabilite la Sinodul Quinisext/al doilea sinod trulan (691-692), respectiv Sinodul Niceea II (787).

Canonul 82 al Sinodului Quinisext (sau „Sinodul V-VI ecumenic") cere înlocuirea simbolurilor cu figuri, recomandând explicit utilizarea reprezentării iconografice a Mântuitorului. De remarcat, canonul nu viza simbolul fundamental al creştinismului - crucea, presonificare a lui Hristos - ci simbolul mielului, pe care îl include în categoria generală a „tipurilor vechi şi a umbrelor"[2]. Notabil este faptul că primele icoane vizau exclusiv reprezentările lui Iisus Hristos, aşa cum reiese clar din canonul amintit. Pe măsură ce cultul sfinților se răspândeşte, iar canoanele creştine se sedimentează, icoanele încep să reprezinte şi alte personaje ale lumii nevăzute, în ipostaze ce le sunt caracteristice.

De o deosebită valoare sunt hotărârile Sinodului Niceea II, care statuează concepția ortodoxă asupra caracterului icoanelor în următorii termeni: „Mergând ca pe o cale împărătească şi urmând învățătura inspirată a Părinților noştri şi Tradiția Bisericii universale (căci ştim că aceasta este a Duhului Sfânt care locuieşte într-însa) hotărâm cu toată precizia şi grija ca, după cum se cinsteşte chipul cinstitei şi de viață făcătoarei Cruci, tot aşa să se zugrăvească sfintele icoane în culori, mozaic şi pe altă materie potrivită, în sfintele lui Dumnezeu biserici, pe vasele şi veşmintele sfinte, pe ziduri şi scânduri, în case şi pe drumuri, atât icoana Domnului Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, a Precuratei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu, cât şi icoanele îngerilor şi ale tuturor sfinților.

[1] Acest tip de reprezentare a lui Iisus Hristos poartă numele de portret „achiropiit".
[2] A.Grabar*, Iconoclasmul bizantin*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991, p.178

Căci, cu cât ele sunt privite continuu prin înfățișarea icoanei, cu atât şi cei ce le privesc se ridică cu mintea la amintirea şi dorirea prototipurilor. Iar acestora le oferim sărutare şi cinstire, şi nu, după credința noastră, adevărată adorare, care se cuvine numai Dumnezeieştii Firi. Ci, în felul în care ne închinăm cinstitei şi de viață făcătoarei Cruci, Sfintelor Evanghelii şi celorlalte obiecte sfinte, pentru cinstirea lor se vor aduce tămâieri şi lumini, precum se obişnuia după cuviință şi în vechime. Căci cinstirea icoanei trece la prototipul ei şi cel ce se închină icoanei se închină, prin ea, Sfântului al cărui chip este zugrăvit pe ea"[1].

Alte simboluri creştine. Un alt simbol ancestral, comun societăților de păstori, care-l consideră animalul predestinat sacrificiului ritual este **mielul**. Vechiul Testament va întregi semnificația acestui simbol, văzând în el pe credincios, pe membrul turmei lui Dumnezeu.

Creştinismul primitiv asociază mielul simbolisticii lui Hristos, cel care s-a sacrificat pentru a-i mântui pe oameni. O serie de texte biblice susțin această interpretare[2], deşi ulterior Biserica a restrâns utilizarea acestui simbol.

Porumbelul este, potrivit tradiției creştine, simbolul Duhului Sfânt, care s-a pogorât asupra Mântuitorului sub această înfățişare.

Ochiul, simbol universal al percepției intelectuale, are în tradiția creştină un simbolism bivalent. Astfel, el este atât un simbol al omului care îl vede pe Dumnezeu, cât şi un simbol al lui Dumnezeu care îl vede pe om. Ochiul este considerat mijlocul de unificare a lui Dumnezeu cu sufletul omului, a principiului cu manifestarea.

Corabia este un simbol al forței şi securității. Tradiția creştină a atruibuit acest simbol Bisericii, a cărei menire este de a-i proteja spiritual pe credincioşi.

Peştele este un alt simbol paleocreştin, venerația sa în timpul persecuțiilor religioase fiind legată de credința că literele numelui său în limba greacă - Ichthys - reprezintă inițialele câte unui cuvânt din sintagma *Iesous CHristos THeou Yios Soter* (= Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul). Peştele - despre care tradiția

[1] I.Rămureanu*, Istoria bisericească universală*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p.167-168

[2] Biblia consemnează că, la vederea lui Hristos, sfântul Ioan Botezătorul a spus „*Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*" (Ioan, 1, 29).

consemnează că a fost mâncat de Hristos după înviere - devine şi un simbol a mesei euharistice, fiind frecvent asociat pâinii.

Obiectele şi vasele de cult. În afara simbolurilor prezentate mai sus, conotații deosebite au vasele şi veşmintele de cult. Acestea au un rol important în cadrul ritualului creştin, îndeosebi în practica euharistică. Cele mai importante obiecte şi vase de cult şi simbolistica lor sunt prezentate în *Tabelul nr.*14

*Tabelul nr.*14

Obiectul/vasul de cult cu semnificație simbolică	Funcția vasului	Semnificația simbolică a obiectului
Masa altarului		mormântul lui Iisus Hristos
Sfântul potir	păstrarea şi sfințirea vinului şi apei pentru împărtăşanie	vasul utilizat de Mântuitor la Cina cea de Taină, precum şi cel în care a curs sângele şi apa din coasta străpunsă de lance a acestuia în timpul martiriului
Lingurița	acordarea împărtăşaniei	cărbunele spiritual care curăță de păcate
Discul	pe el se pune Sfântul Agneț (partea din mijloc a prescurei din care se pregăteşte împărtăşania)	ieslea în care a fost culcat pruncul Iisus
Dicherul şi tricherul	două sfeşnice, unul cu două şi celălalt cu trei lumânări	cele două firi ale lui Iisus (dicherul), respectiv cele trei persoane ale Sfintei Treimi (tricherul)

Veşmintele sfinte. Veşmintele sfinte au, şi ele, o simbolistică proprie. Trebuie să remarcăm faptul că cele trei trepte ierarhice ale clericilor sunt clar precizate în elementele şi simbolistica vestimentației, fiecărei piese revenindu-i semnificații distincte. Piesele de vestimentație care au relevanță pentru cursul nostru sunt prezentate în *Tabelul nr*. 15.

*Tabelul nr.*15

Elementul de costum şi specificitatea	Funcţia specifică	Simbolistica
Stiharul (veşmânt diaconesc, preoţesc şi arhieresc)	veşmânt lung până la călcâie, cu mâneci, de culoare albă	• nevinovăţia celui îmbrăcat cu el; • veşmântul în care s-au arătat îngerii
Orarul (veşmânt diaconesc)	fâşie de material lungă purtată pe umărul stâng şi pe sub subsuoara dreaptă	aripile îngerilor
Mânicuţele (veşmânt diaconesc, preoţesc şi arhieresc)	două fâşii de stofă cu care se strâng mânecile reverendei	legăturile cu care au fost legate mâinile Mântuitorului pe timpul patimilor sale
Epitrahilul (veşmânt preoţesc şi arhieresc)	stofă preţioasă lată de 30-40 cm, cu deschidere pentru cap şi care atârnă în faţă, până la pământ	• jugul/ sarcina preoţiei • revărsarea harului dumnezeiesc peste cel care-l poartă
Brâul (veşmânt preoţesc şi arhieresc)	bucată de stofă care se încinge peste stihar	puterea dată de Dumnezeu
Sfita (veşmânt preoţesc)	veşmânt fără mâneci, ca un fel de pelerină, mai scurtă în faţă şi mai lungă în spate	hlamida cu care a fost îmbrăcat Mântuitorul în batjocură în curtea lui Pilat
Sacosul (veşmânt arhieresc)	veşmânt cu mâneci, lung până mai jos de genunchi, încheiat pe laturi cu 12 clopoţei	• cămaşa Mântuitorului pentru care ostaşii au tras la sorţi • clopoţeii închipuiesc glasul apostolilor
Omoforul (veşmânt arhieresc)	stofă preţioasă de lăţimea epitrahilului şi de lungimea orarului	Oaia rătăcită pe care Mântuitorul a adus-o pe umeri în staul
Bederniţa/ Epigonatul (veşmânt arhieresc şi − în situaţii speciale − preoţesc)	icoană de formă rombică, atârnată de brâu astfel încât să ajungă în dreptul genunchiului drept	• ştergarul cu care Iisus a şters picioarele ucenicilor la Cina cea de Taină • sabia Duhului Sfânt, cu care se ucid vrăjmaşii mântuirii
Crucea (veşmânt arhieresc)	purtată la gât, cu lanţ	răbdarea
Mitra (veşmânt arhieresc)	purtată pe cap în timpul slujbei	• coroana de spini a lui Iisus • slava care l-a înconjurat pe Mântuitor când s-a urcat la cer
Cârja (veşmânt arhieresc)		înţelepciunea şi autoritatea
Mantia (veşmânt arhieresc)	veşmânt larg şi lung, de culoare închisă, cu patru cute de fir metalic, încheiat sus şi jos cu câte două tăbliţe	• galoanele metalice simbolizează cele patru Evanghelii • tăbliţele simbolizează Vechiul şi Noul Testament

2. CARACTERISTICI ALE IMAGINARULUI TRADIȚIONAL

Considerăm că cel mai eficient mod de a aborda problema imaginarului tradițional este analiza acestuia dintr-o perspectivă mitologică. În mitologia tradițională românească pot fi deosebite două paliere distincte, dar care interacționează, generând universul mitologic specific. Se poate, astfel, vorbi despre o mitologie „sătească", şi despre o mitologie creştină/creştinată.

Mitologia „sătească". Mitologia „sătească" constituie sursa primară a mitologiei româneşti tradiționale. De sorginte arhaică, sinteză a unor mituri specifice populațiilor Vechii Europe (pelasgii), la care s-au adăugat, în timp, elemente indo-europene (tracice, dacice şi romane), mitologia precreştină reflectă atât adstratul mitic - provenit din convieţuirea cu migratorii - cât şi suprastratul tolerat/încorporat de creştinismul ortodox.

Mitologia creştină. Mitologia creştină este cea care înlocuieşte treptat mitologia arhaică, rezultatul fiind o paramitologie folclorică creştină, sau ecoul folcloric al unei mitologii creştine. Din această perspectivă mitologică trebuie subliniate câteva elemente pe care le considerăm definitorii pentru imaginarul medieval românesc.

Un prim aspect este fenomenul de „**interpretatio christiana**" care afectează imaginarul tradițional. Fenomenul este vizibil atât în cadrul deologiei româneşti, cât şi în ceea ce priveşte unele sărbători calendaristice. Mecanismul este, probabil, ambivalent, unele reprezentări arhetipale primind o interpretare creştină, respectiv unele tradiții creştine fiind asimilate orizontului mitic tradițional. Pentru această ultimă situație poate fi considerat edificator mitul baciului Crăciun şi al Crăciunesei[1].

Crăciun este un cioban demoniac - imagine construită pe arhetipul unui cioban zeu-moş arhaic - care refuză să o primească pe Fecioara Maria să nască în staulul său. Soția acestuia, Crăciuneasa, îi nesocoteşte porunca şi îl moşeşte pe pruncul Iisus. Mâniat, moşul Crăciun îi taie mâinile soției sale. Maica Domnului i le lipeşte însă la loc, minunea convertindu-l pe Crăciun care, de bucurie, aprinde în curtea gospodăriei sale un foc din lemn de brad şi împarte Fecioarei Maria şi pruncului daruri. Imaginarul popular îl

[1] R. Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureşti, EAR, 1987, p.330-331.

transformă pe Crăciun într-un sfânt care împarte daruri copiilor de ziua naşterii Mântuitorului.

În aceeaşi categorie se poate încadra un mit antropogonic deosebit de interesant. Sub influența bogomilismului[1], imaginarul medieval românesc l-a reprezentat pe Adam/pe om ca pe o creație a Diavolului. Incapabil însă să-şi desăvârşească opera, acesta îi va cere sprijinul lui Dumnezeu, care-i va da viață lui Adam/omului suflând Duh Sfânt asupra lutului neînsufleţit.

Un al doilea aspect care trebuie amintit aici este ponderea semnificativ majoritară a creaturilor malefice. Interesant este faptul că acestea sunt, în majoritate, de factură arhetipală. În schimb, făpturile benefice sunt, cel mai adesea, figuri creştine sau consecințe ale „**interpretatio christiana**".

Desigur, spațiul limitat al cursului face imposibilă analiza completă a imaginarului medieval tradițional. În consecință, ne vom opri asupra unor elemente de deologie tradițională, precum şi asupra unora dintre ipostazele beneficului şi ale maleficului.

3. DEOLOGIA ROMÂNEASCĂ

Deologia corespunde studiului făpturilor mitice supreme ale mitologiei româneşti. Sistemul divinităților supreme se articulează într-o familie divină ai cărei componenți sunt de două categorii.

O primă categorie este formată din **strămoşi şi moşi** care populează calendarul tradițional al credințelor şi datinilor ancestrale. Acestora li s-au pierdut numele vechi, au fost ocultate sub eufemisme sau au fost tabuizate.

A doua categorie este cea a **sfinților superstițiilor**, care posedă nume noi, frecvent inspirate de tradiția martirologică creştină. Între aceştia pot fi amintiți Sânmartin, Sântoader, Sântilie, Sântandrei, Sângeorge, Sânpetru, sânta Ileana, Sân(ta)ziana, sânta Maria etc.

[1] Doctrină pseudo-dualistă creştină care, deşi nu consideră lumea ca fiind produsul unui al doilea principiu, iar premisele sale sunt apropiate de cele ortodoxe, are o serie de consecințe etice şi antropologice cu un puternic aspect dualist (I.P.Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p.247-269)

În fruntea familiei divine se află **Fărtații**. Din familie mai fac parte Cerul Tată şi Pământul Mumă, Soarele şi Luna, Stelele şi Luceferii, sfintele ape, ale căror reprezentări sunt fie antropomorfe, fie zooantropomorfe ori fitoantropomorfe.

Cele mai importante figuri ale deologiei româneşti tradiționale sunt cei doi frați mitici, Fărtatul şi Nefărtatul.

Fărtatul şi Nefărtatul. Fărtatul şi Nefărtatul constituie cei doi poli divini ai deologiei româneşti. Tradiția îi prezintă ca pe doi bătrâni, unul sever, patriarhal, liniştit, înțelegător şi înclinat spre bunătate (Fărtatul), celălalt sălbatic, nervos, agitat şi înclinat spre răutate (Nefărtatul).

Fărtatul este creatorul prin excelență, în timp ce Nefărtatul este conceput ca un contracreator, fapt ce conduce la imaginea unei creații paralele. Ceea ce creează bun Fărtatul, copiază imperfect, imitând inabil, Nefărtatul.

Mitul arhetipal al fraților cosmici a fost contaminat de creştinismul timpuriu, devenind astfel centrul mitologiei populare creştinate. În noua ipostază mitică Fărtatul devine Dumnezeu, iar Nefărtatul, Satana.

Zeul-Dumnezeu. Zeul-Dumnezeu constituie ipostaza mitică sub care poate fi cel mai frecvent întâlnit Fărtatul. Imaginea acestuia este cea a unui bătrân/Zeu-moş care sălăşluieşte în Rai înconjurat de „sfinți populari" şi spirite bune.

Transfigurarea creştină nu a estompat caracteristicile agro-pastorale ale Fărtatului arhaic. Astfel, atunci când tradiția îl prezintă coborând pe pământ, el este imaginat îmbrăcat ca un plugar sau cioban care cutreieră învățându-i pe oameni cum să lucreze pământul şi cum să crească animalele, îndeosebi oile. Într-o altă viziune tradițională, Zeul-Dumnezeu este imaginat obosit după Creație, adormit cu capul pe o mănăstire, ipostază care-l deosebeşte net de creația sa − omul − imaginată odihnindu-se „cu capul pe muşuroi".

Tema somnului lui Dumnezeu are semnificative similitudini cu reprezentările Fărtatului odihnindu-se după terminarea activității sale creatoare.

Raiul/Paradisul. Raiul/Paradisul ceresc, aşezat pe o culme de munte, reprezintă, în imaginarul mitic românesc, primul loc de popas al Fărtaților când au început creația

lumii. Motivul se regăseşte în legendele urcării la munte pentru ca oamenii să ajungă în Rai, la Fărtați şi să le ceară acestora ajutorul.

Datorită păcatelor oamenilor, Raiul s-a ridicat tot mai sus, devenind din ce în ce mai inaccesibil oamenilor. Aceştia puteau ajunge în Rai numai pe trei căi: pe calea curcubeului, pe Calea Laptelui, sau prin cățărarea pe trunchiul arborelui cosmic, cel mai frecvent reprezentat ca un brad.

Raiul accesibil a fost un model de viață şi o grădină a abundenței - inclusiv arborele cosmic/bradul făcea fructe - populată de animale fantastice. Revolta Nefărtatului împotriva Fărtatului - asimilată revoltei lui Lucifer - a dus la izgonirea acestuia şi a făpturilor create de el din Rai. În Paradisul ceresc astfel imaginat nu mai puteau pătrunde, decât după moarte, sufletele făpturilor bune, cinstite şi drepte, după trecerea prin Vămile Văzduhului, în prezența îngerului păzitor al fiecărui suflet.

4. IPOSTAZE ALE BENEFICULUI

Analizând ipostazele beneficului, trebuie să operăm o serie de distincții. Astfel, pot fi deosebite făpturile benefice ale „sfinților populari" - care-i ocrotesc şi, deopotrivă, îi pedepsesc pe oameni - şi moşii şi strămoşii/unchiaşii de sorginte arhaică, protectori ai familiei, ai spiței de neam, ori ai întregii obşti. La acestea se adaugă făpturile fantastice, antropomorfe sau zoomorfe.

4.1. Cultul sfinților

Aşa cum arătam mai sus, făpturile ocrotitoare, benefice, sunt, în majoritatea lor, rezultatul unei „**interpretatio christiana**". Panteonul românesc tradițional acordă importanță unor personaje de factură creştină/sfinți, dar al căror simbolism este influențat de imaginarul arhaic.

Probabil cea mai spectaculoasă recompunere mitică este cea a lui Iisus Hristos, care se naşte în staulul ciobanului Crăciun, sau este imaginat drumețind pe Pământ, fie singur, fie în compania Sfântului Petru.

Un alt personaj creştin recompus de imaginarul popular este **Maica Domnului**. Figura Sfintei Fecioare se suprapune peste imaginea arhaică a Pământului Mumă. Maica

Domnului este asociată cu apa vieții, cu izvoarele miraculoase/tămăduitoare, cu florile, cu fructele şi cu recoltele.

Din această perspectivă trebuie subliniate două interesante aspecte. În primul rând, tradiția folclorică nu reține denumirea oficială de Născătoare de Dumnezeu (Teotokos în greceşte), ci pe aceea de Maică, ce defineşte mai bine imaginea Pământului Mumă.

Al doilea aspect este similitudinea reprezentărilor sculpturale populare ale Maicii Domnului - uriaşă şi puternică, ținând în poală un prunc Iisus miniatural - cu „Madona de la Rast" (Oltenia), datând din jurul anului 5.000 î.Chr.

Unii dintre sfinți au primit în interpretarea populară atribute bine definite, uneori fără nici o legătură cu tradiția creştină. Imaginea populară a unora dintre sfinții creştini este prezentată în *Tabelul nr.*16.

Tabelul nr. 16

Numele sfântului	**Numele popular**	**Atribuții**	**Observații**
Sfântul Andrei	Sântandrei	patronul lupilor şi al strigoilor	
Sfântul Antipa		tămăduitorul durerilor de dinți	
Sfântul Dimitrie	Sâmedru	prerogative agrare	în ziua din calendar care i-a fost hărăzită se aprind focuri rituale şi se fac daruri copiilor
Sfântul Foca		patronul focului şi al incendiilor	
Sfântul Ilie	Sântilie	stăpân al cerului, al fulgerelor şi al tunetelor	principalul duşman al Diavolului
Sfântul Nicolae	Sânicoară	patronul apelor şi ocrotitorul corăbierilor şi al drumeților	în cazul său se conservă ceva mai mult din tradiția hagiografică
Sfânta Parascheva	Sfânta Vineri		uneori atributele ei sunt conferite Maicii Domnului
Sfântul Petru	Sânpetru	divinitate agrară şi portar al Raiului	i se atribuie şi însuşiri de medic/vraci, precum şi puterea de a învia morții
Sfântul Teodor	Sântoader	patronul cailor	
Sfântul Vasile	Sânvăsii	apărătorul omului împotriva duhurilor rele	

Ceea ce trebuie subliniat în legătură cu sfinții populari ca ipostaze ale beneficului este faptul că aceştia îi pot pedepsi pe oameni pentru greşelile/păcatele lor. Este vorba de

o ambivalență interesantă din perspectiva imaginarului popular. Astfel, sfinții, ca ipostaze ale beneficului, stăpânesc unele făpturi sau manifestări malefice - strigoii, focul, duhurile, lupii etc. - pe care le pot elibera pentru a-i pedepsi pe păcătoşi.

De asemenea, trebuie remarcat în acest context că majoritatea păcatelor care suscită pedeapsa țin de nerespectarea zilelor hărăzite cultului sfântului respectiv, în ultimă instanță de încălcarea unor tabu-uri. Astfel, cei ce lucrează în ziua de Sfântul Foca vor fi pedepsiți cu incendii devastatoare, după cum turmele celor care nu respectă sărbătoarea Sfântului Andrei vor fi sfâşiate de lupi.

4.2. Moşii şi strămoşii

Alături de sfinții populari, imaginarul popular îi aşază pe moşi şi strămoşi. Acestea sunt făpturi mitice protectoare ale casei şi gospodăriei unei familii, precum şi ale spiței de neam ori ale moşiei acestuia.

Strămoşii şi moşii reprezintă proiecția mitică a fratrocrației gerontolatrice a oamenilor buni şi bătrâni. Reminiscențele etnico-juridice ale acesteia se găsesc în formele de organizare tradițională ale obştii săteşti.

Cea mai activă atribuție a moşilor este legată de cultul morților şi de ritualurile funerare. Exemplificăm prin existența ritualului „unchiaşilor", săvârşit la casa mortului, în ultima noapte a priveghiului.

Unchiaşii - flăcăi mascați - se grupează în afara satului de unde se îndreaptă în cortegiu tăcut, în pas de toiag - uneori însoțiți de sunete cadențate de bucium - spre casa defunctului. Ajunşi acolo, se aşează în cerc în jurul focului de priveghi şi execută un dans monoton presărat cu incantații-bocet. Simbolistica ritualului este evidentă, unchiaşii reprezentând strămoşii neamului, veniți să ia cu ei sufletul celui decedat.

4.3. Făpturi fantastice

Între făpturile fantastice cu acțiune benefică, o figură aparte este aceea a spiriduşului.

Spiriduşul este o făptură domestică, casnică, a cărei principală atribuție este cea de a-i îndeplini stăpânului său orice dorință. Se considera că spiriduşul poate apărea sub înfățişarea unui mic omuleț, a unui şarpe mic sau a unei găini miniaturale, putând fi vizibil sau invizibil. Spiriduşul invizibil devenea vizibil numai la dorința stăpânului său.

Neîngrijit corespunzător, spiriduşul devenea malefic, putând atrage asupra stăpânului său toate nenorocirile posibile. Dacă era ucis de acesta, pentru a curma astfel şirul nenorocirilor, se credea că spiriduşul lua în stăpânire sufletul omului respectiv la moartea acestuia.

5. IPOSTAZE ALE MALEFICULUI

Este discutabil dacă spațiului românesc sud-carpatic i-au fost caracteristice, în epoca de care ne ocupăm, manifestări ale cultului Diavolului, atât de frecvente în lumea occidentală. Se poate însă sesiza o oarecare ezitare a omului în fața demonilor şi a puterii acestora. Expresii ca „fă-te frate cu Dracul până treci puntea", „cu Dumnezeu înainte şi cu Dracul înapoi" sau „din când în când o închinare la Diavol nu strică" o confirmă cu prisosință.

Cel mai probabil, una dintre cele mai frecvente forme de cult al Diavolului o profesau vrăjitoarele. Invocările şi evocările Diavolului se desfăşurau în „locuri rele", cu ajutorul unor unelte magice şi, cel mai adesea, în pielea goală. Tradiția consemnează şi „sărbători diavoleşti". Acestea aveau loc la data unor sărbători calendaristice − noaptea de Sântoader, noaptea de Sântandrei etc. −, precum şi în săptămâna de după Duminica Tomii, denumită „săptămâna neagră". Se credea că cel născut în această săptămână era nenorocos, devenind un om rău, răufăcător sau posedat de demoni, iar cel ce murea în această perioadă a anului devenea diavol.

5.1. Satana şi Iadul

Satana/Anticristul. Satana/Anticristul este viziunea creştinată a Nefărtatului. Ipostazele sale mitice tradiționale sunt cele ale lui Lucifer, respectiv ale lui Scaraoschi (aliterație a numelui lui Iuda Iscarioteanul). Izgonit în Iad, Scaraoschi/Nefărtatul nu mai are decât puterea de a se metamorfoza după voie sau de a-i metamorfoza pe cei care-i stăteau în cale.

Iadul. Iadul are în imaginarul românesc medieval o simbolistică aparte şi interesantă. Tradiția îl plasează sub Rai, adică tot în munți, într-un crater fumegând. Astfel, mofetele, vulcanii noroioşi ori infiltrațiile de țiței erau privite ca răsuflători sau scursuri ale Iadului.

Cea mai importantă dintre gurile Iadului se afla între ultima Vamă a Văzduhului şi Porțile Raiului. Imaginată ca o văgăună plină de făpturi infernale, Gura Iadului atrăgea ca un sorb tot ce trece pe deasupra ei. Sub ea se întinde o câmpie umedă şi întunecoasă, străbătută de Apa Sâmbetei - clocotită, care azvârle pietroaie înroşite pe maluri - şi plină de ciulini şi scaieți. Văzduhul e înțesat de strigăte şi vaiete înfricoşătoare, la care se adaugă urletele Cățelului Pământului - paznic al Iadului şi psihopomp - imaginat cu coarne scunde şi coadă de viperă.

În mijlocul câmpiei se află tronul de fier al lui Scaraoschi, aşezat invers, pentru a fi astfel ferit de fulgerele lui Dumnezeu şi ale Sfântului Ilie. În afara lui Scaraoschi, Iadul este populat cu făpturi demoniace, dintre care amintim Aripile Satanei, Tălpile Iadului, Tartorii Dracilor, Mama dracilor/Mamoarca şi Arhedemonii. La aceştia se adaugă demonii mărunți, rândaşii Iadului, curierii Iadului, precum şi demonii de la celelalte nivele/medii de activitate.

Alături de aceştia sunt imaginați chinuiți în Iad marii damnați ai tradiției creştine: Adam şi Eva - imaginată plângând de foame lângă bucate alese, la sânul ei sugând vipere şi cu picioarele încolăcite de balauri - Cain - reprezentat înotând într-ul lac de sânge aburind, din care ies la suprafață bucăți din trupul ciopârțit al lui Abel - ori Iuda, care este imaginat numărând mereu cei treizeci de arginți înroşiți în foc şi bând însetat dintr-un izvor de oțet otrăvit.

5.2. Făpturile malefice

Demonii. Tradiția mitologică consideră demonii drept creații ale Nefărtatului. Sprijinindu-l pe acesta în încercarea sa de a-l răsturna pe Fărtat, demonii au fost alungați din Rai, la fel ca îngerii lui Lucifer din dogma creştină.

După nivelul cosmic de acțiune, demonii sunt împărțiți în mai multe categorii - vameşii Văzduhului, iezmele pământului şi diavolii subpământeni -, după nivelul cosmic la care au rămas suspendați în căderea lor din cer.

Diavolii subpământeni. Cei mai puternici sunt considerați a fi diavolii subpământeni. **Aripile Satanei** sunt demoni importanți şi puternici. Dintrei ei amintim pe Avestița/Samca - duh necurat cu înfățişare înspăimântătoare, care terorizează şi ucide

femeile însărcinate - şi pe Irodiade - fiicele lui Irod (nouă la număr) - care îl însoțesc pa Satana în lume.

Mama dracilor/Mamoarca este considerată a fi „nevasta lui Scaraoschi", „stăpâna Iadului" şi „mama tuturor dracilor", duh necurat care poate aduce „pocitura".

Dintre **arhedemoni** cei mai cunoscuți sunt **Uniilă** - părintele îndrăciților şi patronul vrăjitorilor şi solomonarilor, incitator la incest, la depravare şi la sodomie - şi **Sărsăilă** - fiu al Mumei Pădurii şi al Satanei -, căpetenia demonilor care stăpânesc trufia şi înşelăciunea. Mai este cunoscut şi sub numele de „craiul furcilor" sau „căpetenia pricolicilor".

Diavolii de rând sunt considerați de imaginarul tradițional a fi de mici dimensiuni, şchiopi şi diformi, negri, acoperiți cu păr, cu ochi roşii, cu coarne şi copite. Interesant e faptul că diavolul este imaginat ca un prototip al prostului, numai aşa putând fi explicată puterea inițiaților - vrăjitorii - asupra lor.

Iezmele pământului. Iezmele pământului sunt, cel mai frecvent, **făpturi iatromitice**/care provoacă bolile. Puterea lor este limitată de **Zâna Morții**. În această categorie intră demonii speciali ai unor boli − de regulă aceştia poartă numele bolii respective (Ciumă, Vărsat, Friguri etc.) −, duhurile necurate − chinuiesc oamenii −, precum şi ființele demoniace − cel mai adesea cu înfățişare de femeie − care atacă oamenii, provocându-le îmbolnăvirea.

Moartea este o zână rea, închipuită ca o babă ciolănoasă şi sfrijită, cu răsuflarea înghețată şi rânjet sinistru. Inițial vizibilă, Fărtatul a transformat-o în făptură invizibilă. Apropierea ei este vestită atât de făpturile iatromitice, cât şi de o serie de animale domestice − câinele când urlă, calul când nechează din senin, găina când cântă cocoşeşete − sau de semne (spargerea oglinzii sau a candelei, căderea icoanei din cui, chemarea pe nume noaptea la fereastră etc.).

Mitologia creştină a influențat imaginea Morții, ea fiind acum identificată cu arhanghelul Mihail, tradiția folclorică consemnând caracterul psihopomp al acestuia.

Demonii văzduhului. Demonii văzduhului păzesc Vămile Văzduhului, încercând să împiedice sufletele să ajungă în Rai. Fiecare vamă ține cont de un păcat capital. Vameşii − imaginați negricioşi şi răi, în atitudini care trimit la păcatul pe care îl vămuiesc

− pot fi depăşiţi fie prin plata vămii − cu banii puşi în mâna mortului în ritualul funerar − fie prin intervenţia îngerului păzitor al mortului, care însoţeşte sufletul acestuia către Rai.

Demoni antropomorfi. În categoria demonilor antropomorfi intră strigoii şi moroii. Acestora li se adaugă semidivinităţile meteorologice, care sunt solomonarii.

Strigoii sunt făpturi mitice sexuate de ordin inferior. Tradiţia românească face diferenţa între omul-strigoi/strigoiul viu − progenitura unui strigoi sau a unei strigoaice − şi mortul-strigoi/strigoiul mort, provenit atât din oameni-strigoi, cât şi din oameni deveniţi strigoi după moarte.

Oamenii-strigoi erau imaginaţi ducând o viaţă nocturnă, după miezul nopţii ieşindu-le sufletul pe gură şi bântuind pustietăţile satului sau gospodăriile. De activitatea nocturnă a strigoilor sunt legate credinţele despre uscarea pometurilor, recoltele slabe, spurcarea fântânilor, stârpirea vacilor, pocirea trecătorilor etc. De asemenea, se credea că strigoii strigau pe nume cunoscuţii − sau pe cei ce vor muri − ori răsturnau lucrurile în gospodăriile în care intrau. Oamenii-strigoi se puteau transforma, după dorinţă, în oameni-fiare.

Imaginarul tradiţional îi reuneşte pe oamenii-strigoi în trei nopţi din an − noaptea de Sântoader, noaptea de Sângeorge şi noaptea de Sântandrei − când aceştia săvârşesc ritualuri satanice. În noaptea de Sântoader oamenii-strigoi se transformau în caii lui Sântoader şi pedepseau femeile şi fetele care nu respectau sărbătoarea. De Sângeorge se încingeau hore aeriene în jurul turlelor bisericilor părăsite, iar de Sântandrei oamenii-strigoi cutreierau casele oamenilor pentru a-i pedepsi.

Morţii-strigoi ieşeau la miezul nopţii din morminte prin găuri făcute de ei − cel mai adesea lângă stâlpul funerar − şi se transformau în animale domestice sau sălbatice care bântuiau în jurul satului sau prin gospodării. Se credea că morţii-strigoi erau răspunzători de apariţia molimelor, pocirea sau înnebunirea de spaimă a oamenilor, răvăşirea unor gospodării. Imaginarul tradiţional a conferit mortului-strigoi puteri mai mari decât cele ale strigoiului-viu.

Împotriva acţiunii strigoilor, tradiţia consemnează o sumedenie de ritualuri de protecţie.

Moroii sunt făpturi demoniace care provin din copiii morți fie în condiții anormale − înăbuşit în scutece, înecat în copaie − fie nebotezați. Aceştia acționează îndeosebi asupra părinților lor, pe care îi chinuiesc în somn, aşezându-se pe pieptul lor pentru a-i sufoca sau provocându-le coşmare.

Solomonarii sunt semidivinități meteorologice care provin din copii predestinați, furați de mici şi inițiați de către arhedemonul Uniilă.

Imaginarul tradițional îi reprezintă pe solomonari ca pe nişte uriaşi sălbatici, cu păr roşu, ochi bulbucați şi sângeroşi, trup păros, zdrențăroşi şi murdari. În vremuri de cumpănă, solomonarii coboară din munți pentru a cerşi. Pomana pe care o primesc o aruncă pe ape, necuraților, iar dacă sunt alungați se răzbună aducând ploaia şi grindina.

Demoni antropozoomorfi/zooantropomorfi. Din această categorie fac parte pricolicii şi tricolicii. **Pricoliciul** este un demon reprezentat fie ca un om cu cap de lup, fie ca un lup cu cap de om, care acționează numai noaptea, în pustietăți şi locuri rele şi poate produce molime.

Tricoliciul este imaginat ca un om cu păr de lup pe el, provenit din încrucişarea unor lupi infernali cu oameni adormiți în pădure. Se credea că tricoliciul umblă noaptea distrugând tot ceea ce este viu, deşi hrana lui predilectă erau mânjii. Atunci când mânca un mânz, tricoliciul devenea mânz-lup care devora herghelia din care provenea.

Concepte-cheie

- Dogma Sfintei Treimi;
- Lupte hristologice;
- Diofizism;
- Unire ipostatică;
- Lumea nevăzută;
- Mitologie „sătească”;
- „Interpretatio christiana”;
- Deologie;
- Sfinți ai superstițiilor;
- Fârtații;
- Zeul-dumnezeu;
- Cultul sfinților;
- Strămoşii şi moşii;
- Unchiaşii;
- Spiriduşul;
- Gurile Iadului;
- Aripile Satanei;
- Mamoarca;
- Arhedemonii;
- Făpturi iatromitice;
- Zâna Morții;
- Demoni ai văzduhului;
- Demoni antropomorfi;
- Demoni antropozoomorfi.

Întrebări şi probleme

1. Care sunt ipostazele lui Dumnezeu ca Mântuitor ?
2. Care sunt principalele simboluri şi reprezentări creştine ?
3. Cine intră în categoria diavolilor subpământeni ?
4. Care sunt demonii antropomorfi ?
5. Ce sunt solomonarii ?

Tema 10

IMAGINI ALE COTIDIANULUI

Spaţiu şi timp • Viaţa şi moartea • Gospodăria şi bestiarul • Meserii licite şi meserii ilicite • Costum şi imagine

Am prezentat într-o temă anterioară concepţia noastră asupra tipurilor de societate care s-au structurat în Ţara Românească în secolele XIV-XVI. Reluăm aici faptul că tipul principal de societate, cel care dă preponderenţa spaţiului politic românesc al epocii este acela al societăţilor de agricultori. Este motivul pentru care vom insista în această temă pe imaginile cotidiene specifice unui asemenea tip de societate.

1. SPAŢIU ŞI TIMP

1.1. Imagini ale spaţiului

Analiza a determinat existenţa a două paliere ale spaţiului în mentalul colectiv specific societăţilor de agricultori din Ţara Românească a secolelor XIV-XVI: spaţiul terestru, respectiv forma şi ordinea cosmică. Ceea ce ne interesează în mod deosebit sunt imaginile spaţiului terestru. Motivul unei asemenea opţiuni este că tocmai acest spaţiu creează cadrul cotidianului.

În mentalitatea omului secolelor XIV-XVI, principala categorie care desemnează spaţiul terestru este locul. Acesta este „un dat concret, de o mare variaţie, cu însuşiri proprii, cu neputinţă de definit abstract. Locul este definit prin calitatea lui specifică, în datele lui materiale (în sens concret) şi potenţialul său spiritual”[1].

Criteriul calitativ. Imaginea spaţiului terestru/locului poate fi structurată pe mai multe paliere, în funcţie de criteriul de discriminare cu care operează mentalităţile colective. Un prim asemenea palier este cel calitativ. Pot fi, astfel, deosebite locuri bune şi locuri rele, dihotomia fiind însă relativizată de categoria „locurilor ferite”, cea din urmă mai puţin riguros definită.

[1] E. Bernea, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, p.23.

Locul bun este „loc sfânt; tot se face frumos şi puternic şi rodu e bogat”[1].

Locul rău este un loc necurat, cu proprietăți malefice, care influențează atât viața omului, cât şi fauna şi flora. Cercetările etnografice de teren au stabilit că locul poate să fie rău fie datorită unor cauze geografice/de poziționare − sunt considerate a fi locuri rele malul, cotul, mlaştina, pădurea −, fie pentru că s-a întâmplat ceva pe acel loc. În această ultimă categorie sunt incluse locul unde au jucat ielele, locul unde s-a ridicat volbura, locul unde s-a produs un vârtej de praf, locul unde s-a tăvălit un cal, locul unde a fost îngropat un om necurat (strigoi), locul unde s-au făcut farmece, locul blestemat − casă sau loc părăsit −, locul unde a păcătuit cineva („s-a drăgostit fără lege”, s-a pus la cale o faptă rea, a fost omorât cineva).

Locul ferit e un loc bun, dar care nu poate deveni rău prin acțiunea factorilor enumerați mai sus. În categoria locurilor ferite intră, în primul rând, biserica, grădina sau mormântul.

Un element interesant în această modalitate de reprezentare calitativă a spațiului este faptul că omul trebuie să cunoască locurile rele, pentru a se putea păzi de efectele lor malefice. Cum rareori acestea sunt marcate − tradiția consemnează doar semnele lăsate pe pământ de jocul ielelor − principala sursă rămâne memoria colectivă, tradiția. În aceste condiții, cel mai prudent este să nu te aventurezi în locuri noi, necunoscute. Această concepție este un reflex al caracterului închis al comunităților de obşte specifice societăților de agricultori.

Criteriul proximității. Un alt palier de analiză a imaginii spațiului terestru este cel al proximității. Pentru agricultor, centrul universului său existențial este gospodăria - casa şi curtea.

Gospodăria − fie că este vorba de spațiul interior, de casa propriu-zisă, fie de curte sau grădină − este, în primul rând, un loc bun. Acest loc are o serie de calități specifice, care îl fac să existe într-un mod propriu. Astfel, casa/gospodăria reprezintă însăşi materialitatea familiei. În consecință, nu pot fi două locuri de casă identice, pentru că fiecare loc are specificul său, rezultat din vechimea şi continuitatea locuirii, practic din istoria familiei.

[1] Definiție culeasă de la Victoria Bătuşaru, 43 de ani, Tohanu Nou - Braşov, 1968, apud. E. Bernea, *op.cit*., p.23.

Există şi situații în care gospodăria apare ca un loc rău. Sunt case şi locuri unde oricui îi merge rău, fie că e vorba de sănătate, fie de belşugul muncii, astfel încât nimeni nu mai îndrăzneşte să se aşeze acolo, aşa apărând casele/locurile părăsite. Tradiția consideră că principala cauză o constituie blestemele legate de înaintaşi.

Vecinătatea este o categorie de reprezentare spațială care fixează date cu caracter atât material, cât şi spiritual sau de istorie socială.

În cadrul satului tradițional, familiile sunt grupate pe vecinătăți. Vecinătatea este privită ca o prelungire a spațiului gospodăriei. Consecința este că şi locul învecinat este tot un loc bun. Explicația structurării unei asemenea imagini trebuie căutată tot în teama ancestrală de necunoscut a agricultorului. Apropierea spațială a gospodăriilor − fiecare cu individualitatea ei − face ca nimic din ceea ce se întâmplă să nu fie necunoscut vecinilor. Din această concepție derivă faptul că vecinătatea este privită ca un grad de rudenie. În acelaşi timp, vecinătatea este concepția care generează − în plan social − legătura/unitatea dintre familie şi sat.

Preajma este o noțiune mai largă decât vecinătatea, desemnând, în general, tot ce se găseşte în apropierea locului de referință, alături sau în jurul acestuia. Trebuie subliniat faptul că între noțiunile de preajmă şi apropiere există o diferență de nuanță, în sensul că „aproape" desemnează un loc aflat nu departe, fără a fi însă învecinat locului de referință.

Hotarul satului este limita a ceea ce constituie viața satului şi a omului său. Extinderea universului spațial al omului societății de agricultori capătă forma satului, ca prelungire a vecinătăților. Nu vom insista aici asupra rolului satului în cadrul comunităților de obşte, insistând însă asupra hotarului acestuia.

Hotarul satului îi indică omului unde se sfârşeşte locul care aparține comunității din care fac parte, deci cunoscut. Cel care îl depăşeşte păşeşte în necunoscut, asumându-şi astfel toate riscurile care decurg de aici.

Desigur, apare întrebarea − de altminteri legitimă pentru omul contemporan − de ce categoria de vecinătate nu se extinde şi la nivelul satului. Explicația este simplă şi rezidă în faptul că în secolele XIV-XVI hotarul a două sate nu se învecina. Densitatea mică a populației transforma satele în insule de locuire în mijlocul codrilor seculari, fapt evidențiat în documentele epocii. Astfel, hotărniciile sunt desemnate prin detalii de

planimetrie sau elemente de relief, nu prin precizarea vecinilor, care vor apărea consemnați abia mai târziu.

1.2. Timpul şi imaginea lui

Viața în cadrul societăților de agricultori se derulează după ritmuri proprii, curgerea timpului fiind percepută ca atare. Astfel, timpul care se determină prin fapte, prin evenimente, timpul în care omul îşi petrece viața este denumit − în mentalitatea tradițională − **veac**. Deşi apropiat ca semnificații de timpul istoric, timpul-veac apare ca un pandant, ca un revers a altei existențe. Potrivit acestei concepții, oamenii/lucrurile care sunt „în veac" sunt − totodată − trecătoare şi eterne; trecătoare ca fenomene şi eterne ca sens sau, altfel spus, sunt în timp, dar şi dincolo de timp, printr-o participare mistică la eternitate. Imaginea tradițională a timpului este însă dihotomică. Putem vorbi despre o lume a timpului-veac/ lumea de aici, precum şi de o lume a veşniciei/lumea de dincolo.

Timpul-veac. În lumea **veşniciei** lucrurile au un alt fel de a fi şi o altă aşezare. Tradiția conferă acestei lumi, în care nimic nu este trecător, o natură divină. Spre deosebire de veşnicie, în **timpul-veac**, totul are un început şi un sfârşit. Timpul, perceput ca o creație a lui Dumnezeu, începe cu lumea creată şi se va sfâşi o dată cu ea. Atât începutul, cât şi sfârşitul timpului se găsesc în eternitate. Jaloanele acestui timp non-liniar sunt Facerea lumii şi Judecata de apoi. Translatarea lor în plan individual înseamnă naşterea şi moartea, ceea ce încarcă de semnificații urarea funerară „*să-i fie sfârşitul ca şi începutul*".

În concepția tradițională, timpul veac este tridimensional, cuprinzând în limitele sale atât trecutul, cât şi viitorul, legate printr-un prezent continuu.

Trecutul este deținătorul timpului, sâmburele care conține atât floarea, cât şi fructul. Astfel, trecutul este originea, începutul, ceea ce alimentează prezentul şi viitorul. Aceasta îl face să aibă prioritate absolută, pentru că totul este cuprins în geneză. Consecința este că, în concepția tradițională, timpul acționează mai puternic prin trecut decât prin viitor, prezentul fiind inhibat de tradiții.

Prezentul ocupă un loc mai puțin important în concepția tradițională asupra timpului-veac. Rolul său fundamental este acela de a uni celelalte două faze ale veacului,

fără de care timpul devine inconsistent. Pe de altă parte, caracterul cursiv al timpului se resimte preponderent în prezent.

Viitorul este o dimensiune a timpului-veac deschisă posibilului, o dispoziție interioară a timpului care funcționează pentru finalizarea premiselor inițiale, pentru împlinirea „legii lumii".

Concepția ciclică asupra timpului-veac. Concepția ciclică asupra timpului-veac se regăseşte în modul de structurare a unităților temporale. **Anotimpurile** − uneori identificate cu etapele vieții omului − sunt, poate, expresia cea mai elocventă a concepției ciclice a timpului-veac. Începutul şi sfârşitul fiecărui anotimp era desemnat de date fixe, care nu țineau cont de calendarul astronomic, ci de tradiție. Astfel, primăvara începea la Dragobete (24 februarie), vara la Sfinții Constantin şi Elena (21 mai), toamna la Ziua Crucii (14 septembrie), iar iarna la Sfântul Andrei (30 noiembrie).

Lunile sunt nu numai unități de timp, ci şi condiții de muncă sau de săvârşire a unor datini care îşi capătă eficacitatea prin luna în care se săvârşesc. O altă dimensiune a lunilor este cea zodiacală, structura sufletească şi destinul omului fiind considerate strâns legate de luna şi zodia în care acesta s-a născut.

Săptămâna este privită ca o consecință a Genezei, o imitare în timp a misterului creației.

Ziua este cea mai concretă şi specifică unitate de timp. Mai importante, din perspectiva abordării noastre sunt prima zi a anului, a lunii sau a săptămânii. Acestea sunt marcate de semnificația începutului, influențând astfel toate evenimentele perioadei respective.

De asemenea, fiecare zi are specificul său. Astfel, lunea este o zi fastă pentru a începe ceva, marțea nu este indicat să porneşti la drum, vinerea nu coci pâine sau nu țeşi la război, iar sâmbăta, fiind ziua morților, nu este indicat să începi o activitate. O asemenea concepție permite gruparea zilelor în perechi. Zilele faste sunt cele de luni şi joi. La acestea se adaugă zilele de miercuri şi vineri care, fiind socotite deosebit de faste, impun apariția unor restricții de muncă. Zilele nefaste sunt cele de marți şi sâmbătă. Duminica este, prin excelență, ziua sărbătorii şi a rugăciunii, ziua începutului şi a sfârşitului.

Ziua, ca unitate temporală, nu este uniformă, momentele ei fiind diferit valorizate. Astfel, zorile şi răsăritul sunt considerate perioade faste ale zilei, în schimb sfârşitul zilei şi noaptea − cu maximă intensitate la „miezul nopții" − sunt puse sub semnul maleficului.

Timp sacru şi timp profan. Alături de celelalte modalități de percepere a timpului, cea pe care o propunem aici are conotații şi conexiuni specifice în cotidianul secolelor XIV-XVI.

Timpul laic/profan este perceput în funcție de structura ocupațională a celor care îl măsoară. Se poate, astfel, vorbi despre un timp al agricultorului şi despre un timp al păstorului, despre un timp al negustorului şi despre un timp al războinicului. În consecință, vor exista calendare diferite, precum şi o valorizare diferită a timpului.

Principalele calendare tradiționale româneşti sunt cel agricol, respectiv cel pastoral. Fiind conexe bioritmurilor specifice ale plantelor de cultură ori animalelor crescute în turmă, cele două calendare nu se suprapun perfect, între ele existând un decalaj de circa o lună.

De asemenea, se impune a face observația că ambele calendare erau structurate fundamental nu pe cele patru anotimpuri, ci pe două sezoane − călduros şi friguros − , în funcție de care se realizau activitățile specifice.

Potrivit **calendarului agricol**, anul începea în luna martie, debutul acestuia fiind fixat la 9 martie, dată ce corespundea echinocțiului de primăvară în calendarul iulian. De fapt, era vorba de o perioadă, precis determinată temporal, cantonată în tradiția zilelor Babei Dochia (1-9 martie), în care ritualurile de apărare şi pregătire a deschiderii noului sezon înregistrau o creştere în intensitate ce culmina cu ultima zi a Babelor (9 martie). Sezonul rece era considerat a începe în perioada 8-14 septembrie (8 septembrie corespundea echinocțiului de toamnă în acelaşi calendar).

Se impune a observa legătura între organizarea anului agrar şi durata perioadei de lumină din zi. Astfel, limitele sezonului cald, propice muncilor câmpului, sunt fixate la echinocțiu. Interesant este faptul că perioadele consacrate riturilor de protecție şi de trecere dintr-un sezon în altul sunt plasate asimetric față de echinocțiu. Zilele Babei Dochia preced echinocțiul de primăvară, în timp ce perioada de trecere spre sezonul friguros urmează echinocțiului de toamnă. O posibilă explicație ar putea consta în

valorizarea superioară a sezonului călduros, ceea ce conduce la jalonarea precisă a acestuia prin echinocțiu ca o reminiscență arhaică a cultului solar specific societăților de agricultori ai Vechii Europe. În această situație, plasarea perioadelor de tranziție în afara limitelor sezonului cald este materializarea unei concepții binare asupra ciclurilor naturale − bine-rău, zi-noapte, viață-moarte − care gravitează în jurul dimensiunii active.

Astfel, sezonul cald este, prin excelență, un timp al muncii, în timp ce sezonul rece, inițial dominat de forțe ale răului, va fi apropiat/dedemonizat prin plasarea majorității sărbătorilor − elemente ale timpului sacru − în această perioadă.

Fiind legat de perioadele de reproducere a animalelor, **calendarul pastoral** începea în aprilie, de Sfântul Gheorghe/Sângeorge (23 aprilie). Sezonul cald dura până în luna octombrie, la Sfântul Dimitrie/Sânmedru (26 octombrie). Aceste două sărbători împărțeau anul solar în două perioade relativ egale. O primă perioadă, care reprezenta sezonul fertil pentru ovine şi caprine − împerecherea, gestația, fătatul şi înțărcatul puilor − corespundea sezonului rece, cuprins între Sânmedru şi Sângeorge. Sezonul de vărat/cald era considerat, în ciuda faptului că animalele intrau într-o perioadă de sterilitate de circa şase luni, ca având o eficiență economică maximă. Acum se obțineau laptele şi lâna utilizate atât în meşteşugurile/ocupațiile casnice, cât şi în schimbul de mărfuri.

Timpul sacru prin excelență este **sărbătoarea**. Cea mai comună sărbătoare este duminica, Ziua Domnului, percepută ca un Paşte săptămânal. Duminicii i se adaugă celelalte sărbători de peste an − venerări ale sfinților şi faptelor acestora, sărbători păgâne creştinate etc. − culminând cu cele mai însemnate evenimente hristologice (Crăciunul şi Paştele).

Calendarul creştin (*synaxarion/menologion*) a rezervat fiecărui sfânt o slujbă într-o anumită zi a anului, de cultul sfinților fiind legate, de regulă sărbătorile cu dată fixă. Cele mai importante astfel de sărbători sunt dedicate venerării Sfintei Maria/Maica Domnului, Sfântului Ioan, Sfântului Gheorghe, precum şi adorării lui Iisus Hristos (Crăciunul/Naşterea Domnului şi Boboteaza/Botezul Domnului).

În afara sărbătorilor fixe, calendarul creştin consemnează şi sărbători cu dată mobilă. Cea mai importantă sărbătoare cu dată mobilă este Paştele. Data Paştelui a fost

stabilită prin canoanele Sinodului I ecumenic de la Niceea (325) în prima duminică după lună plină care urmează echinocțiului de primăvară[1].

Celelalte sărbători cu dată migratoare se stabileau în funcție de data Paştelui.

Tot în categoria timpului sacru intră şi **timpul clericului**. Clericul are o cu totul altă percepție a timpului decât mireanul/laicul, fie el agricultor sau păstor. Timpul clericului este un timp liturgic care realizează, în planul reprezentării - prin repetiția liturgică a vieții, morții şi învierii Mântuitorului - imitarea lui Hristos/*Imitatio Christi*.

Alături de timpul clericului/liturgic există şi **timpul teologal/timpul Bisericii**, în totalitate închinat lui Dumnezeu. Un caracter specific îl are, din această perspectivă, curentul isihast athonit, care tinde să-l mențină pe monah - în planul reprezentării - într-un timp lăuntric, timpul creştinismului primordial.

Timpul Bisericii este marcat şi divizat de clopote şi toacă, al căror rol practic este de a semnaliza momentul serviciului religios sau al rugăciunii.

2. VIAȚA ŞI MOARTEA

Imaginile vieții şi morții sunt indisolubil legate atât de concepția tradițională cu privire la timpul-veac, cât şi de cea vizând rostul omului pe lume, calea acestuia. Aşa cum existența lumii este cuprinsă între Facere şi Judecata de Apoi, la fel timpul-veac individual, viața are ca limite naşterea şi moartea. Între aceste două momente este calea pe care omul o urmează trecând dintr-un stadiu al existenței în altul.

Tradiția creştină îi atribuie omului două calități cu deosebită relevanță pentru tema noastră. Dintruînceput, omul a fost zidit de către Creator după chipul şi asemănarea sa. Aceasta înseamnă că omul - deşi păcătos şi supus greşelii - este o imagine a lui Dumnezeu, având, astfel, o componentă divină. Trupul omului devine astfel un templu, un tabernacol al lui Dumnezeu, orice vătămare a acestuia fiind considerată un păcat[2]. Este motivul pentru care, în mentalitatea creştină, actul suicidar era considerat unul dintre cele mai grave păcate.

[1] Canonul prevedea ca, în cazul în care această duminică ar fi corespuns cu Paştele iudeilor − 14 nissan/aprilie −, sărbătoarea creştină să fie decalată cu o săptămână (I. Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p.127).

[2] În acest sens, Apostolul Pavel afirmă: *„Nu ştiați, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi* ?" (I. Corintieni, 3,16).

Conex acestei probleme trebuie amintită în acest context semnificația simbolico-rituală a mutilării judiciare. În epocă, aceasta însemna orbire, tăierea mâinilor, a picioarelor, a limbii, a urechilor, a nasului, a organului sexual ori însemnarea cu fierul roşu. Dincolo de caracterul profilactic/de semnalizare pe care asemenea pedepse îl aveau în accepția autorităților, mutilarea − prevăzută atât de dreptul scris, cât şi de „obiceiul pământului" − semnifica şi pierderea de către cel astfel pedepsit a unei părți din propria-i divinitate conferită lui de asemănarea cu Creatorul.

Al doilea atribut fundamental care ne interesează în mod deosebit este cel al vieții sociale. Cele mai importante momente ale vieții sunt publice, comunitare, la bucuriile şi la durerile omului participând întreaga comunitate. Acest aspect este uşor de observat analizând riturile de trecere.

Fără a intra în detalii de natură etnografică, ne vom limita să afirmăm că, din această perspectivă, viața trebuie privită ca o permanentră trecere dintr-o stare în alta, dintr-o comunitate în alta. Astfel, dacă naşterea înseamnă intrarea în cadrul comunității, începutul, ea nu poate fi disociată de pandantul ei creştin, care este botezul, adică integrarea în comunitatea creştină.

De o însemnătate deosebită este căsătoria. Dincolo de aspectul deliberat al actului în sine − omul nu ştie când se naşte şi nu-şi poate anticipa momentul morții − căsătoria are un rol major în definirea familiei − care se formează − şi a spiței de neam, deci a relațiilor de rudenie. Evenimentul este bivalent, marcând întemeierea unei noi unități structurale a comunității − gospodăria − cu simbolistica specifică, dar şi lărgirea comunității în care individul se integrează prin stabilirea unor noi relații de rudenie. Este motivul pentru care căsătoria era supusă unei stricte supravegheri − pentru a se evita astfel încălcarea unor tabu-uri matrimoniale − dar, în acelaşi timp, era considerată ca fiind o etapă indispensabilă a trecerii omului prin viață. O asemenea concepție este probată de ritualul „nunții mortului", săvârşit pentru cei decedați înainte de a se fi căsătorit.

În ceea ce priveşte moartea, aceasta este privită ca o trecere în eternitate, ca o încetare a timpului-veac individual şi, în acelaşi timp, ca o integrare în veşnicie. Din perspectiva comunitară, moartea înseamnă alăturarea defunctului la ceata strămoşilor

ocrotitori ai familiei sau ai obştii, dimensiune subliniată de o serie de ritualuri funerare săvârşite îndeosebi pe timpul priveghiului.

Din această perspectivă trebuie abordată şi natura mecanismului de producere a morții, semnificațiile prezentate mai sus având valabilitate doar în cazul morților naturale, nonviolente.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul morților violente, prin accidente, crime sau prin intremediul justiției. Locul unde s-a produs o moarte violentă devine automat un „loc rău", de care trebuie să te fereşti. Aserțiunea este valabilă atât pentru morțile accidentale, cât şi pentru crime sau execuții.

Trebuie să mai amintim aici şi un alt aspect, cel al onorabilității morții. În general, execuțiile erau considerate morți infamante, indiferent de modalitatea de producere a morții. Vom insista doar asupra a două procedee de execuție utilizate în epocă, care au conotații interesante şi specifice. Este cazul spânzurării, respectiv al tragerii în țeapă.

Spânzurarea era considerată printre cele mai infamante moduri de execuție, deşi era frecvent utilizată. În afara conotațiilor creştine − Iuda, după săvârşirea trădării lui Iisus, s-a spânzurat − spânzurarea era desconsiderată pentru că, în accepția populară, sufletul celui executat astfel nu putea să iasă pe gură − fiind strâns de gât cu ştreangul −, în consecință folosind pentru părăsirea trupului „locuri necurate".

În ceea ce priveşte **tragerea în țeapă**, durerile atroce pe care le suporta cel executat astfel pe durata agoniei - de altfel, mult mai scurtă decât în cazul spânzurării - îl obligau pe condamnat să şi le exteriorizeze. Tradiția creştină considerând durerea un apanaj al femeii, mărturisirea suferinței în public atrăgea decăderea din drepturile virile a condamnatului.

Considerată de natură divină − prin insuflarea Duhului Sfânt de către Creator − viața trebuia trăită într-un mod cât mai util pentru comunitate şi, implicit, pentru familie, săvârşind lucruri plăcute lui Dumnezeu. Concepția tradițională a predestinării/ursitei se îmbogățeşte cu valori creştine, faptele omului fiind măsura supremă a vieții acestuia. Aici îşi găseşte locul concepția despre caracterul licit sau ilicit al unor meserii, precum şi valorizarea faptelor din timpul vieții, acestea din urmă fiind hotărâtoare la Judecata divină pentru destinul postum al omului.

3. GOSPODĂRIA ŞI BESTIARUL TRADIȚIONAL

3.1. Aşezările omeneşti

În Țara Românească sunt atestate documentar, pentru secolele XIV-XVI, cca. 3.320 de aşezări omeneşti. Cercetările au relevat că în epoca lui Mircea cel Bătrân sunt atestate 84 de aşezări – 70 de sate şi 14 târguri şi oraşe − pentru ca la sfârşitul secolului al XVI-lea să existe simultan cca 2.500 de localități. Densitatea redusă a populației a determinat o relativă izolare a aşezărilor în mijlocul pădurilor, care continuau să fie predominante în peisajul sud-carpatic. Localizarea aşezărilor atestate relevă o repartiție inegală a acestora, concentrările demografice fiind în zonele de deal, în timp ce în zonele de câmpie sau la munte aşezările erau mai rare şi mai mici.

Aşezările rurale. Aşezările rurale aveau o configurație dependentă, în primul rând, de raportul dintre spațiu şi populație. În consecință, vor predomina satele de dimensiuni mici şi mijlocii, de tip risipit sau răsfirat. Locuințele sunt, în general, sub formă de bordei sau semibordei, cu o singură încăpere de formă dreptunghiulară, cu colțurile rotunjite şi de dimensiuni modeste (cca 3 x 4m). Asemenea locuințe au fost descoperite la Străuleşti-Măicăneşti, Bragadiru, Basarabi-Calafat, Coconi şi Bradu.

În afara locuințelor de tip bordei − îngropat sau semiîngropat – sunt atestate şi locuințe de suprafață, îndeosebi în zonele de deal sau de munte. O interesantă descoperire de acest gen este locuința feudală de la Polata (Gorj), databilă în secolele XIV-XV. Locuința dispune de o pivniță din piatră de mari dimensiuni (17,50 x 19 x 8,40 x 5,50 m) peste care se suprapunea cel puțin un nivel, construit din lemn[1].

Unele aşezări rurale au beneficiat şi de elemente de fortificație. Semnificative pentru acestea sunt ansamblul de la Coconi, datat la sfârşitul secolului al XIV-lea-începutul secolului al XV-lea – trei faze succesive de fortificare, compuse, fiecare, din şanț şi val, fără palisadă - şi cel de la Basarabi.

Aşezările urbane. În ceea ce priveşte aşezările urbane, izvoarele menționează existența pe teritoriul principatului sud-carpatic a unui număr de 24 de oraşe şi târguri.

[1] Venera Rădulescu, Iulian Cămui, *O locuință cu pivniță de piatră din sec. XIV-XV la Polata, jud Gorj*, în „Cercetări arheologice", Muzeul Național de Istorie, Bucureşti, 1986, 8, p.101-112.

Dintre acestea sunt atestate documentar în secolul al XIV-lea un număr de 6 oraşe şi târguri, în secolul următor încă 13, iar în secolul al XVI încă 5, originile lor fiind însă anterioare acestor date.

Fără a intra aici în amănunte legate de geneza oraşului medieval se impune a preciza faptul că apariţia şi dezvoltarea aşezărilor de tip urban este indisolubil legată de schimbul de mărfuri. Este motivul pentru care oraşele Ţării Româneşti – ele neconstituind o excepţie – se vor găsi de-a lungul marilor artere comerciale, de regulă în punctele de discontinuitate a traficului. Sunt, astfel, atestate aşezări urbane la vaduri sau în punctele obligate de trecere – Brăila, Giurgiu, Calafat, Slatina – sau la întretăierea unor drumuri – Piteşti, Gherghiţa, Bucureşti, Craiova. De asemenea, fiind dependente de schimbul de mărfuri, un mare număr de oraşe sunt aşezate la limita unor etaje importante de relief, ca o consecinţă a schimbului de produse specifice ce se practica aici.

O principală caracteristică a aşezărilor urbane în Ţara Românească a fost - în secolele XIV-XVI – lipsa lucrărilor de fortificaţie din zid, aspect remarcat, ca o curiozitate, de majoritatea călătorilor străini. Cu toate acestea, lucrările de fortificaţie nu lipseau cu desăvârşire. Asupra acestui subiect, informaţiile documentare referitoare la Bucureşti sunt mai bogate. Popas obligatoriu pe drumul dintre Europa Centrală şi Imperiul otoman, Bucureştii au găzduit numeroşi oaspeţi care au făcut referiri la sistemul său de fortificaţii. Astfel, după relatarea lui Hieronimus Ostermeyer, la 1545 Mircea Ciobanul a pus să se ridice o incintă din pari de stejar, fapt confirmat la 1574 de parizianul Pierre Lescalopier, care afirmă că fortificaţiile acestui oraş „sunt trunchiuri groase de copaci înfipte în pământ unul lângă altul şi legate între ele prin grinzi de-a curmezişul, prinse de acele trunchiuri cu nişte pene lungi şi groase din lemn”[1]. Cu această întăritură a fost identificat şirul de stâlpi groşi de 20-30 cm, ascuţiţi la un capăt, înfipţi în pământ unul lângă altul, care a fost descoperit în apropierea Curţii Vechi. Fortificaţii similare avea şi Târgovişte – val şi şanţ de apărare.

Absenţa fortificaţiilor din zid nu a generat – ca în spaţiul transilvan sau în Europa Centrală şi Apuseană − fenomenul de diminuare a suprafeţei ce revenea fiecărui locuitor, pe măsură ce creştea populaţia respectivei aşezări. Ca o consecinţă a acestui fapt, aspectul aşezărilor urbane din Ţara Românească − caracteristică a întregului spaţiu extracarpatic –

[1] *Călători străini*, II, p.426.

este unul întins şi aerisit, suprafaţa acestora fiind mare în raport cu numărul populaţiei. Locuinţele erau amplasate în mijlocul unei curţi spaţioase, cu pomi fructiferi şi flori, aspect de natură să indice originea lor rurală. În jurul aşezării exista „ocolul", hinterlandul său agricol. O dovedeşte, între altele, un document emis de cancelaria lui Radu de la Afumaţi la 28 februarie 1522 prin care se întăreşte mănăstirii Argeş „/.../ două scocuri cu mori din ocina Piteştilor /.../"[1].

Sub aspect urbanistic, se poate constata o grupare a locuitorilor în unele zone ale oraşului, în funcţie fie de statusul lor social, fie de ocupaţii, fie de apartenenţa lor etnică.

Nucleul oraşului îl reprezenta zona de producţie şi de schimb/zona de târg concentrată în jurul pieţii/pazarului şi pe străzile învecinate acesteia. În 1563, judeţul şi cei 12 pârgari ai Bucureştilor întăreau negustorului Ghergoman grecul o prăvălie lângă biserica domnească din „pazar", pentru ca în 1575 să fie menţionat într-un document „pazarul" din Buzău. Cercetările arheologice au relevat în această zonă economică o parcelare foarte strânsă şi o continuitate a construcţiilor, în sensul suprimării aproape totale a curţilor. Negustorii şi meşteşugarii erau grupaţi după specialitate sau naţionalitate, în Bucureşti memoria colectivă păstrând denumirile unor asemenea artere comerciale, ca Lipscani – de la negustorii care comercializau produse de la Lipsca/Leipzig −, Curelari, Blănari, Pielari, Gabroveni – de la meşteşugarii pielari din oraşul bulgăresc Gabrovo.

Centrul de producţie şi comerţ era înconjurat de zonele de locuinţe denumite, cu începere din secolul al XVII-lea, mahalale. Acestea erau grupate în jurul bisericilor parohiale cu cimitir propriu şi preluau, de cele mai multe ori, numele hramului bisericii. În această zonă sunt preponderente gospodăriile asemănătoare celor din mediul rural, cu grădini şi livezi.

Un aspect interesant îl oferă zona rezervată locuinţelor boiereşti, marii stăpâni funciari instalându-se – ca peste tot în Europa epocii – „în oraşele din preajma domeniilor lor (un *inurbamento* aidoma celui din Italia)"[2]. Întrucât numărul acestora nu putea fi foarte mare, curţile boiereşti se grupau în zona caselor marilor negustori. Cercetările arheologice relevă că principala deosebire între casele de negustori şi locuinţele boiereşti

[1] *DRH*, B, II, p. 408-409.

[2] Fernand Braudel, *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, IV, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986, p.28-29.

din mediul urban a constat în „dezvoltarea incintei cu acareturi a celor din urmă, locuința propriu-zisă prezentând caractere comune”[1].

În mediul urban predomină locuințele de suprafață, suprapuse unor pivnițe mari, boltite, care atestă ocupațiile comerciale ale locuitorilor. Un alt element definitoriu pentru urbanismul medieval îl constituie existența, în vecinătatea pieței/pazarului, a hanurilor. Acestea erau, în general, clădiri mari, de plan rectangular, cu etaj şi curte interioară închisă cu porți puternice.

3.2. Locuința

În accepția românească tradițională **casa** devine un microspațiu sacru, care trebuie consacrat şi protejat în consecință. E cazul să amintim aici atât ritualurile de consolidare a temeliei − prin sacrificarea unui cocoş − ori a întregii construcții − zidirea omului viu, ca în Legenda Mănăstirii Argeş, practică înlocuită în epoca la care ne referim aici cu zidirea umbrei furate a unui om în puterea vârstei − cât şi înscrisurile apotropaice − figuri antropomorfe, palme deschise ridicate, şarpele casei, însemne astrale etc. − cu valoare de talisman.

Casa reprezintă spațiul sacru în care nu putea pătrunde nici un străin fără consimțământul stăpânului acesteia. Conform tradiției, era interzis să se intre în casa din care lipsesc membrii familiei, motiv pentru care se utilizau semne care indicau absența acestora. Intrarea în casă, prin desconsiderarea semnelor de interdicție, era considerată profanare a căminului, vinovații prinşi în flagrant putând fi bătuți sau ucişi fără nici un fel de urmări pentru gospodar.

Se pare că tipul tradițional de locuință era cel cu prispă în horă/înconjurată de prispă − deschisă sau închisă/cu balustradă − pe toate laturile ei. Prispa are o funcție magico-simbolică precisă, aceea de spațiu de tranziție între „înăuntru” şi „afară”. **Prispa în horă/circulară** simboliza Pământul care intra în casă, precum şi casa care îşi întindea domeniul în afara incintei zidite. În acest spațiu de tranziție se desfăşurau o serie de activități magico-mistice legate de ciclul familiei (naştere, nuntă, moarte), precum şi activități legate de date calendaristice (urări de sărbători, ritualuri magice de protecție

[1] E Greceanu, *Ansamblul urban medieval Piteşti*, Muzeul Național de Istorie, Bucureşti, 1982, p.76.

etc.). Un alt element important în simbolistica locuinței îl reprezintă **pragul casei**, cu un rol major în special în riturile de trecere (naştere, căsătorie, înmormântare).

Rolul fundamental în simbolistica magico-mitică a locuinței revenea însă vetrei şi hornului. Pe **vatră** - lăcaş al focului divin - se năştea pentru prima dată - pentru a aduce noroc -, pe vatră se bolea şi tot pe vatră se făceau vrăjile şi se legau blestemele. La rândul său, **hornul** reprezenta canalul de legătură a spațiului casnic cu supranaturalul. Pe horn intrau personajele malefice şi tot pe horn ieşeau sufletele celor ce mureau pe vatră.

3.3. Bestiarul tradițional

Specificul vieții cotidiene în societățile de agricultori a făcut ca şi animalelor[1] să li se acorde semnificații simbolice specifice. Acestea pot fi faste sau nefaste, benefice sau malefice, curate sau spurcate, binecuvântate de Dumnezeu sau blestemate. Imaginea animalelor se structurează atât în funcție de specie, cât şi de contextul în care ele apar. O particularitate interesantă a bestiarului tradițional românesc este marea diversitate simbolistică asociată mamiferelor - telurice prin excelență -, în opoziție cu simbolistica peştilor, care sunt tratați nediferențiat.

Un prim palier de abordare a bestiarului tradițional este cel al viețuitoarelor domestice/din preajma casei. Sunt considerate benefice animalele consemnate în *Tabelul nr.*17.

Tabelul nr. 17

Animalul	Imagine
Albina	socotită sfântă, dăruită cu puteri şi calități ieşite din comun
Oaia şi berbecul	se credea că sunt creații divine, fiind de multe ori înzestrate cu puteri supranaturale (motivul „oii năzdrăvane")
Vaca şi boul	„sfinte" şi plăcute lui Dumnezeu
Cocoşul şi găina	cu rol protector, de unde prezența lor în riturile de apărare, consolidare sau de trecere (îndeosebi în cele funerare)
Câinele	cu rol protector, simbol al fidelității şi devotamentului față de stăpân

La polul opus se situează **capra şi țapul**, considerate a fi, prin excelență, animale malefice.

[1] Prin „animale" se înțeleg toate reprezentantele regnului animal, fie că este vorba despre mamifere, insecte, reptile, păsări, peşti etc.

O poziție interesantă, ambivalentă, o au **calul** − considerat când binecuvântat, când blestemat − şi **pisica**, a cărei imagine oscilează între cea a unui protector casnic şi cea a unei făpturi demoniace, malefice.

Se poate uşor observa că la baza cristalizării unor asemenea imagini ale animalelor din gospodărie sunt funcțiile lor cotidiene, gradul lor de utilitate pentru om.

La fel de importante sunt imaginile animalelor sălbatice. Acestea au, pe lângă conotațiile morale/moralizatoare, un pronunțat caracter simbolic/ritual, reminiscență a totemismului arhaic. Imaginea unora dintre animalele sălbatice este consemnată în *Tabelul nr.* 18.

*Tabelul nr.*18

Animalul	Imagine	Comentarii
Lupul	imagine ambivalentă, atât malefică, cât şi benefică, protectoare	
Ursul	animalul cel mai temut şi mai venerat, considerat a fi aproape uman	se considera că diferența dintre om şi urs rezida în folosirea focului
Şarpele	viețuitoare malefică prin excelență	trebuie ucis fără întârziere, oriunde este întâlnit
Pupăza	considerată spurcată datorită necurățeniei sale	îşi tapetează cuibul cu propriile excremente

4. MESERII LICITE ŞI MESERII ILICITE

Universul ocupațional şi imaginile generate de acesta reprezintă un palier de o importanță aparte în interpretarea imaginilor cotidianului. De la bun început se impun câteva observații.

Un prim aspect ce se cuvine a fi relevat aici este dependența caracterului licit/ilicit al unei meserii de structura ocupațională a grupului/societății respective. Astfel, în Occidentul urban activitățile agro-pastorale erau considerate ocupații ilicite, pentru ca în mediul cavaleresc sau în cel clerical, munca în sine să fie considerată ilicită.

Al doilea aspect care trebuie să fie luat în discuție este legat de ansamblul tradițiilor ritualurilor individuale şi, mai ales, colective practicate de respectiva societate. Vom regăsi astfel o întreagă mitologie a ocupațiilor − atât licite, cât şi ilicite − de sorginte precreştină sau, în unele cazuri, de factură mai recentă, creştină.

4.1. Meserii licite

Preponderența incontestabilă a societăților de agricultori în cuprinsul principatului sud-carpatic în secolele XIV-XVI a generat o explicabilă valorizare pozitivă a ocupațiilor specifice. Analiza mitologiei ocupaționale relevă o serie de elemente interesante, asupra unora dintre acestea urmând a ne opri în cele ce urmează.

În cadrul ocupațiilor istorice, ponderea revine celor agricole, fapt ce poate fi demonstrat prin colinde şi rituri. Între acestea pot fi menționate colindele cu pluguşorul, cu grâul ori cu sorcova, întocmirea calendarului de ceapă, grâul încolțit în strachină de Anul Nou, interpretarea augurală a zilelor Babelor şi Moşilor.

Muncile agricole sunt, în tradiția românească, inițiate de două personaje mitice, cei doi frați care simbolizează polii divini: Fărtatul şi Nefărtatul.

Fărtatul este cel care a semănat roadele bune − mei, grâu, secară, orz etc. −, a creat uneltele necesare − plugul, grapa, secera, coasa etc. − şi a stabilit modul în care trebuie cultivat pământul. Celălalt personaj, Nefărtatul, a semănat roade rele, cel mai frecvent fiindu-i atribuită neghina.

Tradiția biblică valorizează, şi ea, muncile agricole, utilizându-se frecvent parabolele/pildele inspirate de aceste munci, care dezvăluie tainele împărăției cereşti. În acest context, viziunea creştină apropie ştiința lucrării pământului de cea a conducerii oamenilor şi a bunei orânduiri a societății.

Asemenea concepții pot fi explicate prin specificul integrării muncilor agricole în ritmurile naturii. Un bun agricultor ştie când trebuie să semene şi când să culeagă, când trebuie să execute unele lucrări, după cum ştie şi să descifreze semnele naturii. Într-un cuvânt, agricultorul este cel care cunoaşte firea lucrurilor şi poate înțelege natura, fiind într-o deplină comuniune cu aceasta.

În tradiția românească, valoarea muncilor agricole este uşor sesizabilă în analiza practicilor magico-rituale specifice societăților de agricultori. În afara ritualurilor individuale − semănatul sau seceratul de zi şi de noapte (pentru ca recolta să fie protejată atât de Soare, cât şi de Lună), Barba Moşului grâului (petecul de pământ lăsat nesecerat) − sunt atestate ritualurile colective, la care participă întreaga colectivitate. Între acestea se pot aminti Cununa grâului şi Buzduganul grâului.

Viticultura, şi ea cu rădăcini ancestrale, şi îmbogăţită cu semnificaţii creştine, era considerată una dintre meseriile licite. În parabolele biblice, vinul este considerat un simbol al bucuriei, umane şi divine deopotrivă. Via devine astfel „regatul lui Dumnezeu", iar vinul „sângele Mântuitorului".

Păstoritul nu poate fi tratat ca o ocupaţie distinctă, pentru că toată simbolistica sa este strâns legată de cea agricolă. Ne confruntăm aici cu o unitate simbolică generată de unitatea etnoeconomică tradiţională românească.

Pescuitul este o altă ocupaţie străveche, considerată licită şi protejată de făpturi mitice antropoichtiomorfe (bărbaţi-peşti şi femei-peşti, în fruntea cărora se află Craiul peştilor sau Crăiasa peştoaicelor), înlocuite, în timp, prin adaosuri creştine, cu „sfinţi populari".

Albinăritul a fost considerat nu numai o ocupaţie licită, ci şi sacră.

Vânătoarea − ca ocupaţie licită − are, dincolo de caracterul ei practic, şi importante semnificaţii rituale. Pot fi amintite în acest context vânătoarea de întemeiere (a unei ţări, a unei aşezări etc.), vânătoarea/răpirea miresii, vânătoarea pentru îmbelşugarea festivităţilor comunitare, ori vânătoarea rituală de pomană.

Olăritul este, în tradiţia şi simbolistica biblică, una dintre cele mai importante şi pline de semnificaţii ocupaţii. Tema olarului este deosebit de bogată în aspecte care semnalează legătura dintre om şi Dumnezeu.

Un prim aspect care trebuie semnalat aici este cel al conexiunilor olăritului cu cele două jaloane perene ale timpului-veac. Astfel, olăritul este legat atât de simbolistica Creaţiei − Dumnezeu îl zideşte pe om din lut −, cât şi de Judecata de Apoi, prin actul ritual de frământare a lutului cu picioarele, pentru a-l afâna.

Interesant este faptul că olăritul are, pe lângă conotaţiile imagologice şi simbolistica specifică puternic pozitive, şi o încărcătură malefică. Tot olarul este cel care poate facilita − prin modelarea în lut a chipului idolilor − una din cele mai cumplite erezii.

Constructorii beneficiază, şi ei, de o bogată simbolistică ocupaţională. Prin intermediul acestui meşteşug devine operant contractul simbolic dintre Dumnezeu şi monarhul creştin, reprezentat, în tradiţia biblică, de regele David. Astfel, David clădeşte o

casă pentru Dumnezeu − templul (proiectat de David, dar ridicat de fiul său, Solomon) −, iar Dumnezeu va clădi o casă (dinastie) pentru David.

Tot meşteşugul constructorilor este vectorul care permite crearea imaginii dreptei credințe în pilda despre zidirea turnului.

Tăierea şi prelucrarea pietrei au − prin simbolistica specifică a pietrei − un loc bine definit în Noul Testament. Sugerând trăinicia şi rezistența la curgerea timpului, piatra este asimilată în simbolistica biblică atât edificiului spiritual al comunității sacerdotale, cât şi credincioşilor Bisericii, fiecare dintre aceştia fiind câte o piatră vie.

Prelucrarea lemnului are o simbolistică structurată pe mai multe paliere. Astfel, tăietorii de lemne din cadrul comunităților sunt considerați a avea o meserie de categorie inferioară, corespunzătoare, oarecum, celei a sclavilor casnici. Aceasta, probabil, pentru că produsul muncii lor constituia doar materia primă pentru aprinderea focului, nerealizându-se astfel o prelucrare propriu-zisă.

În schimb lucrătorii forestieri sunt deosebit de apreciați de tradiția creştină. De un tratament similar se bucură şi dulgherii şi tâmplarii, ca unii care au realizat Casa Domnului. Şi în cazul lemnarilor există bivalență ocupațională, aceştia putând fi tentați să cioplească idoli.

Țesutul, ca meşteşug casnic, era rezervat femeilor, fără ca bărbații să fie excluşi de la practicarea lui, cu atât mai mult cu cât țesătorul putea fi şi vopsitor. În simbolistica biblică, țesutul reprezintă organizarea corpului, imaginea țesătorului completând-o pe cea a olarului. De asemenea, țesutul construieşte şi o imagine a vieții.

Legată organic de imaginea țesutului este simbolistica vălului, a pânzei. În tradiția biblică vălul/pânza simbolizează orbirea, ignoranța, durerea, decepția, doliul. Sfâşierea vălului (cum s-a întâmplat în clipa morții lui Iisus cu catapeteasma/perdeaua care despărțea, în Templu, Sfânta Sfintelor de restul incintei sacre) simbolizează deschiderea căii către Dumnezeu, accesul la iertare al lumii păgâne.

4.2. Meseriile ilicite

Mentalitățile colective, orizonturile de reprezentare şi tradițiile oferă o mare diversitate de meserii ilicite. Acestea diferă de la epocă la epocă, de la regiune la regiune, de la sistem de referință la sistem de referință. Desigur, nu ne-am propus să realizăm aici

o listă exhaustivă. Ne vom limita, deci, la a puncta câteva dintre meseriile ilicite, anume pe cele care sunt mai frecvent incriminate. De regulă, sursa interdicției se găseşte în tradițiile ancestrale, precreştine şi sunt legate de încălcarea unui tabu. Biserica va îmbrăca aceste tabu-uri în haină creştină, conferindu-le astfel noi dimensiuni.

În acest context, un prim tabu care trebuie avut în vedere este cel al sângelui. Sub incidența sa intră meseriile care au contact nemijlocit cu sângele, cum ar fi **călăii** şi **măcelarii**, dar şi **chirurgii**, **bărbierii** şi **spițerii** care practicau sângerarea pacienților. Tabu-ul sângelui îi atingea şi pe soldați, aceştia trebuind să se purifice şi să obțină iertarea păcatelor, atât înainte de campanie, cât şi după încheierea acesteia, ca unii ce au încălcat porunca „Să nu ucizi !". Caracterul ilicit al meseriei îi vizează îndeosebi pe mercenari, adică pe profesioniştii războiului, pe cei care fac din război o meserie.

Un alt tabu care trebuie amintit aici este cel al murdăriei, al impurității. Acesta îi vizează pe **postăvari** şi pe **vopsitori**.

Dimensiunea creştină a interdicțiilor profesionale va viza, în principiu, toate acele meserii care nu pot fi exercitate fără a săvârşi unul dintre păcatele capitale. Astfel, vor fi considerate ca ilicite meseriile de **hangiu**, **proprietar de băi de abur**, **jonglerii**, **cârciumarii** ori **prostituatele** − pentru luxură −, **negustorii** şi **cămătarii** − pentru avariție −, **bucătarii** − pentru lăcomie −, **cerşetorii** − pentru lene −, toate aceste ocupații fiind neagricole şi practicate îndeosebi în mediul urban.

O serie de particularități interesante în tradiția românească le are **mineritul**. Trebuie să precizăm că minerii erau de două categorii. Astfel, existau profesioniştii − majoritatea lor din afara zonei, în permanentă mişcare de căutare a unor condiții de muncă mai avantajoase −, la care se adăugau condamnații la ocnă.

Lucrul în adâncurile pământului, implicit apropierea de lumea subpământeană cu mitologia ei specifică, populată de făpturi cel mai adesea malefice − Zânele minelor/ Ştimele băii − au făcut ca mina să fie considerată un loc necurat, o „gură a Iadului". Fără a fi explicit considerat o ocupație ilicită, mineritul a fost privit ca o consecință a unui blestem strămoşesc sau divin. Astfel se puteau explica multiplele nenorociri care îi pândeau pe cei ce intrau în mină (prăbuşiri, inundații, gaze toxice etc.).

În timp, atitudinea față de meseriile ilicite va evolua, paleta acestora restrângându-se atât sub presiunea societății, care avea nevoie de serviciile respectivilor

meseriaşi, cât şi ca urmare a eliberării gândirii din limitele interpretărilor canonice. Vor rămâne însă în mentalul colectiv interdicţiile legate de practicarea meseriilor care încalcă simultan tabu-urile ancestrale şi canoanele creştine. Este, în primul rând, cazul meseriei de călău.

5. COSTUM ŞI IMAGINE

Un alt palier de investigaţie a imaginilor cotidianului o constituie analiza costumului/pieselor şi accesoriilor vestimentare. Nu vom insista aici asupra semnificaţiei sau originii unor piese/componente ale costumului tradiţional, lăsând aceste aspecte în grija specialiştilor în istoria costumului. Considerăm însă important, din perspectiva cursului nostru, faptul că şi în Ţara Românească a secolelor XIV-XVI − ca de altminteri, în orice structură socială organizată ierarhic − costumul capătă o funcţie de individualizare a categoriei sociale sau a ocupaţiei purtătorului său. În consecinţă, se poate afirma că atât unele piese vestimentare, cât şi costumul în ansamblul său sunt de natură a oferi observatorului contemporan epocii o imagine asupra celui îmbrăcat într-un anume fel.

5.1. Costumul tradiţional/ţărănesc

Costumul tradiţional/ţărănesc este cel mai puţin supus schimbărilor datorate modei sau influenţelor străine. În linii mari, el va păstra un aspect unitar în întregul spaţiu sud-carpatic, deşi specificul regional/local se va afirma cu pregnanţă în special în accesorii şi elemente ornamentale.

Îmbrăcămintea ţărănească era lucrată în casă, doar unele piese, care presupuneau operaţiuni mai complicate sau finisaje superioare − cojoace sau căciuli − făceau obiectul meşteşugarilor locali.

Materialele utilizate la confecţionarea costumului erau obţinute fie pe plan local − pânza de in sau de cânepă −, fie proveneau din import. În această ultimă categorie se încadrează boboul/abaua/dimia, un postav gros, de calitate inferioară, menţionat în documente printre articolele importate încă din 1413. Mai târziu sunt menţionate pivele de postav şi în Ţara Românească.

În general, aspectul costumului este sărăcăcios, materialul fiind aspru şi de calitate inferioară. Lipsa de calitate a materialului din care este confecţionat costumul tradiţional este compensată de elementele ornamentale realizate în culori vii, de natură să îi confere un aspect vesel, optimist.

Cum documentele iconografice lipsesc aproape cu desăvârşire pentru perioada la care ne referim aici, nu ne hazardăm să afirmăm mai mult în această problemă, pentru a nu face semnificative concesii fanteziei. Cu toate acestea, trebuie să precizăm un fapt important şi, deopotrivă, interesant din perspectiva demersului nostru. Spre deosebire de alte arii culturale, costumul tradiţional/ţărănesc românesc nu copiază elemente vestimentare străine sau aparţinând mediilor urbane/negustoreşti ori aristocratice.

5.2. Costumul de inspiraţie străină

Alături de costumul tradiţional/tărănesc, în Ţara Românească se pot întâlni şi costume de inspiraţie străină, inevitabil supuse tendinţelor modei timpului. Trebuie să precizăm că asemenea costume se întâlnesc preponderent în mediul urban, prin excelenţă cosmopolit şi deschis comunicării cu „celălalt", precum şi în mediile aristocratice. O situaţie asemănătoare întâlnim în cazul costumului domnesc şi a celui de curte, semnificaţiile împrumuturilor fiind, în acest caz, de altă factură.

Detalii ale costumului târgoveţilor munteni se găsesc în pictura murală a Bisericii Domneşti/Sfântul Nicolae din Curtea de Argeş. Aceştia sunt reprezentaţi purtând veşminte ample/rochii lungi, cu mâneci largi, de factură occidentală. Tot în costume de inspiraţie apuseană sunt reprezentaţi **muzicanţii**, **meşterii zidari** − pictaţi cu scufia pe cap şi cu mistria în mână − sau minerii. Costume cu elemente străine − cel mai probabil zeghea/chepeneagul transilvănean, cu sau fără glugă − purtau şi **negustorii**.

O notă aparte are costumul **călăilor** − aşa cum a putul fi el reconstituit din gravurile secolului al XV-lea care ilustrează incunabulele ce relatează cruzimile lui Vlad Ţepeş. Şi acesta este de factură occidentală − tunică scurtă până la pulpe, despicată în ambele părţi, pentru a lăsa mişcările libere, pantaloni colanţi şi călţuni, iar pe cap şapcă „franceasca" fără cozoroc − cel mai probabil datorat originii purtătorului său. Contemporanii consemnează reţinerea pământenilor de a practica această meserie, în consecinţă fiind nevoie să se aducă profesionişti de aiurea, cel mai probabil din

Transilvania, unde cruzimea rafinată a pedepselor aplicate de nemeşimea maghiară crea un mediu propice pentru formarea acestora.

Un capitol special al istoriei costumului este cel al vestimentației **militarilor**. Nu insistăm aici asupra acestui tip de costum pentru că el este, în egală măsură, tributar armelor de atac şi de apărare utilizate în epocă. Vom reține însă, ca elemente distincte, coiful şi cămaşa de zale, mai rar pieptarul ori platoşa, precum şi sabia sau spada.

Nu zăbovim aici nici asupra costumului domnesc, nici a celui de curte. Motivul constă în faptul că, deşi acestea sunt, poate, cele mai acordate la moda timpului, iar informația este mai vastă, impactul lor în cotidian este redus.

Materialele din care erau confecționate toate aceste costumele de inspirație străină erau, cel mai frecvent, din import, postavuri fine germane, flamande sau italiene, brocarturi şi mătăsuri orientale.

În acest context, trebuie să remarcăm faptul că evoluția costumului de inspirație străină este conexă dinamicii statutului politico-juridic internațional al Țării Româneşti. Astfel, dacă în secolele XIV-XV predomină influențele occidentale, în secolul al XVI-lea − mai ales în a doua jumătate a sa −, pe măsură ce influența otomană va facilita infiltrarea elementelor greco-levantine în principat, costumul se orientalizează. Şi de această dată lucrurile trebuie nuanțate, făcându-se cuvenitele diferențe între costumul purtat de elementele sud-dunărene pătrunse în Țara Românească − negustori, zarafi, meşteşugari − şi piesele de factură orientală care intră în compunerea costumului purtat de pământeni.

Concepte-cheie

- Loc bun;
- Loc rău
- Loc ferit;
- Gospodărie;
- Vecinătate;
- Preajmă;
- Hotarul satului;
- Timpul-veac;
- Veşnicia;
- Calendar agricol;
- Calendar pastoral;
- Timp sacru;
- Timpul clericului;
- Timpul teologal;
- Mutilare judiciară;
- Tipul tradițional de locuință;
- Bestiarul tradițional;
- Meserii licite;
- Meserii ilicite;
- Costum tradițional.

Întrebări şi probleme

1. Comparați percepția spațiului şi timpului în mediul tradițional/popular cu cea din mediile intelectuale ale secolelor XIV-XVI.
2. Care este viziunea despre viață şi moarte în concepția creştină ?
3. Identificați originea imaginilor tradiționale ale bestiarului din spațiul etnic românesc.
4. Urmăriți dinamica structurării imaginii meseriilor licite şi ilicite în spațiul etnic românesc.
5. Explicați de ce costumul tradițional românesc nu este contaminat semnificativ de elemente vestimentare străine.

AUTORITATE ŞI IMAGINE ÎN ŢARA ROMÂNEASCĂ A SECOLELOR XIV-XVI

Autoritatea în evul mediu • Domnia - autoritate supremă în stat • Modelele domneşti - tipologia imaginii dezirabile

1. AUTORITATEA ÎN EVUL MEDIU

Trebuie să arătăm, de la bun început, că o caracteristică esențială a lumii medievale creştine este dualitatea autorității. Vom întâlni astfel o autoritate seculară/laică şi o autoritate ecleziastică, ambele riguros structurate ierarhic.

Pentru perioada analizată aici, autoritatea nu poate fi analizată în afara structurilor statale. Dincolo de formele de organizare ierarhică a societății româneşti sud-carpatice, ierarhia de status şi ierarhia patrimonială, statalitatea medievală românească va fi definită de o ierarhie politică dublată - ca un reflex al ideologiei politice bizantine – de o ierarhie ecleziastică.

1.1. Statul medieval şi funcțiile sale

Într-o abordare primară, statul poate fi definit ca „un ansamblu de instituții care exercită oficial puterea pe un anumit teritoriu şi asupra unei anumite populații”[1]. Conceptual, statul reprezintă principala instituție a sistemului politic, prin intermediul său realizându-se elementele esențiale ale organizării şi conducerii societății. Faptul îi conferă un caracter mai puțin dinamic atât pe perioade conjuncturale, cât şi pe perioade lungi.

Derivând din latinul „*statius*” (= stare de repaus), noțiunea de stat a cunoscut diverse interpretări. Expresia „*statio*” apare însă abia la Machiavelli, în strânsă legătură cu dezideratul făuririi unității statale. În orice accepțiune, existența statului presupune raporturi stabile între indivizi şi bunurile pe care aceştia le posedă, impunând o formă de ierarhie şi desfăşurând o activitate exclusivă şi specifică ce se afirmă prin opoziție cu cei

[1] B.Murgescu, *Istorie românească. Istorie universală (600 - 1800)*, Bucureşti, Editura Erasmus, 1994, p.42.

care nu sunt membri ai acestei comunități politice. În consecință, statul este − în plan extern − principalul subiect de drept internațional.

În principiu, structurile statale medievale sunt − cu toate deosebirile etnice ori confesionale − similare, dacă nu identice, deşi originea lor este diferită. Aspectul poate fi explicat prin existența unor evidente similitudini în dinamica evoluțiilor economice, respectiv a structurilor sociale pe care statul, ca principală instituție a sistemului politic, le reflectă.

Organizarea statală românească are la bază o ființă şi o concepție originale, de esență autohtonă, ceea ce va imprima caracterul specific al statalității şi instituțiilor medievale româneşti. Cu toate acestea, nu se poate eluda faptul că statalitatea medievală românească s-a cristalizat prin integrarea în familia de state condusă de *basileus*, preluând, în esență, unele forme de ideologie politică bizantină. Cea mai evidentă dintre acestea rezidă în natura raporturilor dintre cele două autorități. Fără a insista prea mult aici asupra problemei, trebuie să evidențiem faptul că autoritatea ecleziastică funcționa strict în cadrul politico-instituțional al statului, raporturile cu autoritatea seculară şi cu centrul ecumenic având un caracter total diferit față de lumea catolică.

În ceea ce priveşte funcțiile statului medieval − comune tuturor statelor din Europa danubiană − au relevanță în plan intern funcția **legislativă**, funcția **executivă/ organizatorică** (transpunerea în viață a legilor şi a altor decizii), funcția **economico-fiscală**, funcția **judecătorească** (supravegherea aplicării corecte a legilor şi soluționarea încălcărilor acestora), ca şi funcția de **apărare a ordinii** sociale şi asigurare a conviețuirii normale.

În plan extern, se pot considera ca specifice în epocă funcția de statornicire a **relațiilor interstatale** - atât economice cât şi politice - şi funcția de **apărare**.

Funcțiile statului, considerate a fi atribuții ale şefului acestuia, erau gestionate de monarh/domn şi se exercitau prin instituții specializate, **dependente de puterea centrală** - instituția monarhică/domnească, curtea monarhului/domnului şi aparatul pentru îndeplinirea unor funcții militare, judiciare, fiscal-financiare, administrative etc. - sau **reprezentative** - adunări locale, adunări de stări etc.

1.2. Tiparul politic bizantin

Desprinderea Țării Româneşti din sistemul relațiilor vasalice al Coroanei maghiare şi afirmarea independenței, în sens medieval, reintegrează românii sud-carpatici − de această dată reuniți într-o structură statală − ariei politice bizantine, ecumenicității imperiale. Elementele constitutive ale ecumenicității erau autocrația *basileus*-ului, doctrina familiei ierarhizate de monarhi şi state, condusă de împărat, respectiv politica fundamentată pe ideea unității privilegiate dintre Imperiu şi Biserică.

În cazul Țării Româneşti, principalul factor de potențare a asumării tiparului politic bizantin şi de integrare în ecumenicitatea imperială a fost Biserica. Demersurile lui Nicolae Alexandru încununate cu înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei au avut semnificația recunoaşterii statalității româneşti în aria de influență bizantină şi de spiritualitate ortodoxă. Crearea unei structuri ecleziastice coordonată la nivelul întregului stat − şi subordonată Patriarhiei ecumenice − reprezenta, în fapt, afirmarea doctrinei themistiene a unității privilegiate care apropia − în lumea ortodoxă − statul şi Biserica. Se cuvine a aminti, în acest context, faptul că, toate evoluțiile politice sud-est europene în direcția centralizării statale au avut şi o asemenea componentă. Astfel, aspirațiile imperiale ale vlaho-bulgarilor − în secolele XII-XIII − ori ale sârbilor − prima jumătate a secolului al XIV-lea − au fost potențate de înființarea unor patriarhii menite a legitima puterea politică, contrapunându-se ecumenicității Patriarhiei de Constantinopol.

Al doilea element prin care Biserica a contribuit la afirmarea statalității româneşti şi - implicit - la integrarea acesteia în „ierarhia imperială şi în familia monarhilor s-a exprimat prin utilizarea în sânul Bisericii orientale a referirii la grația divină (*omnis potestas a deo*), prin titlul-nume de **Ιω − Ιωαυυης**, pe care Biserica l-a acordat domnilor români”[1]. Menționat pentru prima oară în forma „Io Neculai Alixandru voevod, feciorul bătrânului, răposatului Io Basarab voevod /.../” într-un act emis în perioada 1 septembrie 1351-31 august 1352, al cărui conținut s-a păstrat într-un transumpt din Hrisovul lui Gavril Movilă din 13 noiembrie 1618, numele-titlu de **Ιω**

[1] V. Al Georgescu, *Byzance et les institutiones roumaines jusqu'a la fin du XV-e siecle*, în *Actes du XV^e Congrès international des Études byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre, 1971*, Bucureşti, EAR, 1974, p.448-449

poate fi descifrat pentru prima oară în original în documentul emis de cancelaria lui Dan I la 3 octombrie 1385.

Alături de conexiunile/implicațiile laic/sacerdotal în structura statalității muntene, modelul bizantin adoptat de Țara Românească mai poate fi identificat/surprins într-o multitudine de elemente care vizează caracterul şi prerogativele domniei - sistemul electiv-ereditar al succesiunii la tron, practica asocierii la domnie, atributul de „mare"/ **„μεγας"** plasat înaintea titlului voievodal, jurământul depus de domn cu ocazia mirungerii - sau sistemul instituțional.

La origine, ***autokrator*** desemna numai poziția suverană unică a *basileus*-ului, „independent sub toate raporturile: față de familie (asocierea la tron), în stat şi în familia de state"[1]. Conex procesului de cristalizare statală a popoarelor din sud-estul Europei, ***autokrateia*** se desprinde de ideea imperială, ajungând să desemneze o „nouă structură de suveranitate şi independență, oarecum de aceeaşi intensitate cu aceea a basileus-ului, dar fără a fi în forma ei, imperială, în sensul sacral şi consacrat al termenului, ecumenică şi sursă de legitimitate"[2]**.**

În accepția românească, ***autokrateia*** a fost desprinsă de ideea de ecumenicitate, devenind un atribut al unei suveranități locale independente, poziție destinată să devină exterioară imperiului. Documentele de cancelarie ale Țării Româneşti o surprind în formula *singur de-sine-stăpânitor*, aşa cum apare în documentul de la Mircea cel Bătrân datat octombrie <1389-1400>[3].

Se poate deci afirma că, din a doua jumătate a secolului al XIV-lea în Țara Românească se structurează un tipar politic bizantin, fără ca muntenii să devină supuşi ai basileus-ului sau promotori ai unei politici imperiale proprii. Apariția puterilor politice de tip românesc - etnice prenaționale - a golit de conținut ecumenismul imperial, fără a respinge însă brutal schema bizantină a familiei de state condusă de *basileus*. Modelul politic de inspirație bizantină se va menține în Țara Românească pe întreaga perioadă a secolelor XIV-XVI, cu o singură excepție notabilă - domnia lui Vlad Țepeş.

---

[1] V.Al.Georgescu, *Instituțiile statelor româneşti de-sine-stătătoare,* în *Constituirea statelor feudale româneşti*, Bucureşti, EAR, 1980, p.222.

[2] *Ibidem.*

[3] „În Hristos Dumnezeu, binecredinciosul şi de Hristos iubitorul, marele şi singurul stăpânitorul domn, Io Mircea voievod" (DRH, B, I, p.30-31).

1.3. Autoritatea seculară/laică

La nevelul statului, autoritatea seculară se exercita prin intermediul ierarhiei politice. O formă specifică a autorității seculare este cea de la nivelul comunităților.

Ierarhia politică. Ierarhia politică defineşte modul de organizare a instituțiilor şi funcțiilor în cadrul statului. Deosebirea fundamentală dintre ierarhia de status şi ierarhia politică constă în faptul că, în timp de prima cuprinde persoane, cea de-a doua vizează funcțiile deținute de persoane. Ierarhia de status depindea de persoana domnului, în timp ce ierarhia politică era conexă structurilor statului.

Prima caracteristică a ierarhiei politice este relativa ei rigiditate. Aceasta este o altă deosebire fundamentală față de ierarhia de status, deosebit de permeabilă. Altfel spus, dacă o persoană încadrată în ierarhia de status putea urca sau coborî în rang, funcțiile ierarhiei politice şi-au păstrat − în principiu – rangul, deşi şi aici apar unele fluctuații.

În fruntea ierarhiei politice se afla instituția şefului statului.

Şeful statului. În Țara Românească − ca de altfel în întregul spațiu românesc extracarpatic − şeful statului era **domnul**, instituție autohtonă care a preluat, în vechea tradiție romană, titlul imperial de *dominus.* Caracteristicile domniei româneşti şi atributele ei specifice s-au cristalizat în procesul trecerii de la țară la stat. Astfel, instituția domniei ajunge la o deplină cristalizare prin „preluarea unor tradiții formate în cadrul primelor formațiuni politice feudale, ca şi prin asimilarea unor trăsături ale monarhiei bizantine care păstrau amintirea organizării politice romane, aveau ca fundament ideologic creştinismul ortodox şi aveau premisele necesare pentru centralizarea puterii şi apărarea independenței de stat”[1].

Prin tradiție, domnul era proprietar al întregului pământ al țării, împărțind acest drept de *dominium eminens* doar cu obştile țărăneşti libere − cu fiecare dintre acestea în parte. Prin adoptarea domniei ca formă de stat, Țările Române au reluat şi continuat tradiția imperială a Bizanțului autocratic dar, trecând de la *basileus*-ul bizantin la domnul

[1] E.Cernea,E. Molcuț, *Istoria statului şi dreptului românesc*, Bucureşti, 1994, p.75; V.Al Georgescu, *Byzance et les institutiones roumaines jusqu'a la fin du XV-e siecle,* în *loc.cit.,* p.433 şi urm.

român, autocrația pierde caracterul său ecumenic şi imperial, devenind „*o simplă suveranitate prenațională*”[1].

Ca şef al statului şi vârf al ierarhiei feudale în sistemul cvasivasalic din Țara Românească, domnul „exercita atribuții privind conducerea politico-administrativă, militară, judecătorească şi legislativă”[2]. Astfel, competențele domnului erau similare cu cele ale oricărui monarh din epocă: exercitarea unor funcțiuni de drept bisericesc în acord cu biserica − în lumea creştină − ; putere absolută, dar nu despotică, fiind limitată de cutume, legislație, precepte religioase sau adunările de stări; putere personală indivizibilă şi netransmisibilă; obligația de a sluji poporul, de a face tuturor dreptate, de a fi filantrop şi generos.

Funcțiunile şefului statului cuprindeau întreaga activitate a statului respectiv. În general, atribuțiile domnului se afirmă în domeniile **vieții internaționale** − încheie tratate de alianță/comerciale şi declară starea de război/pace în relațiile cu alte state, trimite şi primeşte solii, acordă sprijin diplomatic vasalilor săi −, **militar** − exercită comanda supremă în calitate de voievod şi are drept de poliție −, **judecătoresc** − judecător suprem, putând judeca, în ultimă instanță, orice pricină, hotărârile legislative adoptate, de regulă, cu acordul Sfatului domnesc şi al dregătorilor, cuprinzând norme generale −, **executiv** − numeşte şi revocă sfetnicii săi şi are reprezentanți oficiali în teritoriu −, **financiar** − are dreptul suveran de a bate monedă şi hotărăşte încasarea dărilor şi efectuarea prestațiilor către domnie − şi al **instituțiilor religioase** − exercită tutelă asupra bisericii, având dreptul de a confirma pe mitropoliți, episcopi şi egumeni.

În întreaga Europă danubiană creştină a secolelor XIV-XVI, autoritatea şefului statului/monarhului a stat în permanență sub semnul unei dualități a puterii − seculară şi spirituală − pe care acesta o exercita. Prin aceasta şeful statului devine o figură „aproape sacerdotală”, căpătând un caracter religios bine definit: ales de Dumnezeu, ca locțiitor şi reprezentant al său pe pământ − de la Carol cel Mare şi până astăzi toți monarhii creştini au invocat calitatea lor *„gratia Dei”/„prin grația lui Dumnezeu”*.

Evoluțiile social-economice către consolidarea dreptului de stăpânire ereditară al aristocraților vasali coroanei a dus la diminuarea caracterului de stăpân funciar absolut

[1] V. Al. Georgescu, *op.cit., loc. cit.,* p. 451.

[2] E.Cernea, E.Molcuț, *op.cit.*, p.75, cf. Al. Buzescu, *Domnia în țările române până la 1866*, Bucureşti, 1943, passim.

exercitat de monarhi. Acesta îşi va păstra însă dreptul de retract, îndeosebi pentru situaţiile de felonie/încălcarea obligaţiilor vasalice − delict desemnat în documentele epocii prin termenul de hiclenie −, sau de desherenţă. Concepţia feudală clasică asupra feloniei se va colora – din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, pentru spaţiul românesc sud-carpatic − sensibil cu ideea romano-bizantină după care felonia era un *Crimen Publicum*, sancţionată de stat printr-o dublă pedeapsă − moartea şi confiscarea aceloraşi bunuri care, în dreptul feudal clasic, cădeau sub incidenţa retractului.

Succesiunea la tron este guvernată în principatele române extracarpatice de principiul ereditar-electiv. În ceea ce priveşte principiul eredităţii, este de remarcat cercul larg al rudelor, nu numai pe linie directă, descendentă, ci şi colaterală, având vocaţie succesorală atât fii legitimi, cât şi cei nelegimi. Astfel, Grigore Ureche, relatând împrejurările urcării în scaunul Moldovei a lui Petru Rareş, formulează principiul eredităţii în următorii termeni: „*/.../ pe obiceiul ţării nu să cădiia, altuia domnia fără carile nu vrea fi sămânţă de domn"* [1].

Principiul eredităţii era completat de cel electiv, fiind legiuit doar domnul pentru care − având drept de moştenire în baza principiului ereditar − intervenea şi adeziunea regulii alegerii. Este motivul pentru care Vlad I (1394-1397), primul domn pus de turci în Ţara Românească a primit cognomenul „Uzurpatorul".

Funcţionarea sistemului ereditar-electiv era asigurată şi de practica asocierii la domnie, menită a asigura succesiunea paşnică. Urmând o mai veche tradiţie bizantină, Basarab I îl asociază la domnie pe fiul său Nicolae Alexandru; fiii acestuia din urmă - Vladislav I şi Radu I − se asociază la domnie (1364-1377), iar fiii lui Radu I − Dan I şi Mircea (cel Bătrân) − domnesc ca asociaţi (1384-1386). La rândul său, Mircea cel Bătrân îl asociază la domnie pe fiul său Mihail (1408), fapt ce explică prezenţa în unele din documentele emise de cancelaria domnească posterior acestei date a formulei „*în timpul vieţii mele sau în timpul vieţii fiului domniei mele, Mihail voievod*"[2]. Practica asocierii va continua şi în secolul al XVI-lea, Mihnea cel Rău asociindu-l la domnie pe fiul său Mircea (1508-1509).

---

[1] Gr. Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei de când s-au descălecat ţara şi de cursul anilor şi de viiaţa domnilor carea scrie de la Dragoş-vodă până la Aron-vodă(1359-1595),* în *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Chişinău, Editura Hyperion, 1990, p.73.

[2] *DRH*, B, I, p.75-77; *Panaitescu*, p.104-107.

Sistemul ereditar-electiv se va deteriora în secolele XV-XVI atât datorită luptelor interne pentru tron, cât şi prin instaurarea practicii numirii domnilor de către Poartă ca o consecinţă a integrării Ţării Româneşti în sistemul Pax Ottomanica. Fenomenul este mai pregnant din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, conex includerii principatului sud-carpatic în *dâr üz-zimmet*. În acest context se poate aminti precedentul creat de boierii munteni care cer sultanului să le dea domn pe Iancu Sasul, fiul lui Petru Rareş.

Sfatul domnesc. În întreaga Europă danubiană, monarhul este secondat în exercitarea funcţiilor şi prerogativelor sale de un număr de consilieri/sfetnici, reuniţi într-un consiliu regal/princiar, sfat domnesc sau divan. În principiu, acest consiliu/sfat avea competenţe politice, administrative şi judecătoreşti. Structura poate fi asimilată, în linii mari cu un organ de guvernământ, deşi membrii săi nu aveau atribuţii specificate.

Organul consultativ central specific în Ţara Românească este Sfatul domnesc. În documente, termenul de sfat nu este amintit, în schimb menţionându-se că acestea au fost emise de domn şi de *„cinstiţii*" săi dregători[1]. În unele documente din secolul al XVI-lea formula se schimbă, arătându-se că domnul a judecat „cu tot sfatul"/. Către sfârşitul secolului al XVI-lea, sub influenţă otomană, termenul „sfat" a fost înlocuit cu „divan".

Până la mijlocul secolului al XV-lea raportul dintre domnie şi sfat a fost favorabil sfatului, hotărârile fiind luate de domnie şi sfat. După această dată - conex tendinţei de întărire a autorităţii domneşti - sfatul va lua doar act de voinţa domnului.

După instaurarea dominaţiei otomane, boierii vor promova teza potrivit căreia domnul trebuie să asculte de Sfat, condiţionând astfel alegerea acestuia de „*tocmeala*"/„*legătura*" prin care li se recunoşteau privilegiile.

Atribuţiile Sfatului domnesc erau, în principal, întărirea actelor de transfer al posesiei, a daniilor domneşti şi a acordării de imunităţi - garantând astfel respectarea acestora -, participarea la judecarea proceselor penale şi civile, consilierea domnului - la cererea acestuia -, acordarea de consultanţă domnului în problemele financiare, bisericeşti şi de organizare militară. În plan extern, Sfatul domnesc garanta respectarea de către domn a tratatelor/actelor internaţionale semnate de acesta.

[1] Astfel într-un document din 2 septembrie 1493 Vlad Călugărul întăreşte o danie „/.../ preacinstitului dregător şi întâiului sfetnic /.../, jupanului Stoico logofăt /.../" (*DRH,* B., I, p.392-395).

În ceea ce priveşte organizarea Sfatului domnesc − precum şi a instituţiei domniei −, în Ţara Românească, la fel ca şi în Moldova, nu s-a copiat organizarea sfatului/dregătoriilor de la nici un alt stat, adoptându-se însă „de la Imperiul bizantin, prin intermediul statelor feudale sud-slave cu o organizare mai veche, numirile şi în parte funcţiile acelor dregătorii care corespundeau unor necesităţi interne”[1]. Din prima jumătate a secolului al XV-lea, în sfat apar boierii de slujbă/dregătorii, deşi preponderenţa în Sfatul domnesc era încă deţinută de marii boieri, participarea acestora din urmă la sfat nefiind condiţionată de ocuparea unei dregătorii.

Dregătoriile. Dregătoriile erau înalte demnităţi ale statului, beneficiarii acestora fiind numiţi de către domn, faţă de care depuneau jurământ de credinţă. Aceştia puteau fi confirmaţi/revocaţi oricând, nu erau remuneraţi − în schimb primeau danii domneşti, daruri ori concedarea veniturilor unor ţinuturi. Dregătorii care participau la Sfatul domnesc erau denumiţi „mari”, spre deosebire de ceilalţi dregători. În principiu, dregătorii exercită atribuţiuni în cadrul curţii domneşti, ca şi pe plan administrativ, judiciar, militar. Întrucât nu exista o delimitare clară a formelor de activitate în cadrul statului, din secolul al XIV-lea şi până târziu, în secolul al XVII-lea, atribuţiile dregătorilor nu au fost foarte bine diferenţiate. Cu toate acestea, poate fi operată o diferenţiere a dregătoriilor în dregătorii cu atribuţii de ordin public (administrativ, judecătoresc, fiscal), dregătorii cu atribuţii militare şi dregătorii care îndeplineau diverse atribuţii la curtea domnească.

Dintre dregătoriile cu atribuţii de ordin public, cele mai importante erau: **mare ban** − în linii mari, această dregătorie asigura cârmuirea Olteniei, prerogativele sale fiind apropiate de cele ale domniei −, **mare vornic** – şef al curţii domneşti, având şi atribuţii judecătoreşti materializate în drept de judecată în toată ţara, cu excepţia Olteniei, unde judecător era marele ban −, **mare logofăt** – şeful cancelariei domneşti −, **mare vistier** – un veritabil ministru de finanţe al epocii − şi **mare armaş**, cu atribuţii în general poliţieneşti, de şef al poliţiei şi al temniţelor, în sarcina sa intrând şi aducerea la îndeplinire a pedepselor domneşti, precum şi militare, de şef al artileriei şi al poliţiei militare. Cea mai importantă dregătorie cu atribuţii militare era cea de **spătar**,

[1] N.Stoicescu, *Sfatul domnesc şi marii dregători,* Bucureşti, EAR, 1968, p.45

comandant al armatei sau, după caz, numai al cavaleriei. În aceeaşi categorie intrau şi dregătoriile de **agă** − comandant al pedestrimii, sau doar denumirea generică de comandant − şi **şetrar**, care răspundea, în general, de asigurarea logistică a armatei.

În categoria dregătoriilor cu atribuţii la curtea domnească intrau: **postelnic/stratornic** – avea în grijă camera de culcare a domnului, prestându-i acestuia şi alte servicii personale –, **medelnicer** − îi turna domnului apa pentru spălatul mâinilor la masă −, **paharnic** – se ocupa de băutura domnului, în atribuţiile sale intrând şi luarea „credinţei", adică gustarea vinului domnului pentru a verifica dacă nu este otrăvit –, **stolnic** – se ocupa de masa domnului şi de aprovizionare curţii domneşti cu unele alimente, în special cu peşte –, **clucer** – principalul responsabil cu aprovizionarea curţii domneşti –, **sluger** – se ocupa de aprovizionarea cu carne a curţii – şi **comis**, care avea în responsabilitate grajdurile domneşti.

Fiecare din aceste dregătorii avea dregătorii subordonate, desemnate fie cu acelaşi nume, sau cu diminutive ale acestuia, fie alţi dregători sau personal auxiliar.

De la jumătatea secolului al XV-lea, când alcătuirea sfatului domnesc acordă precădere dregătoriilor, documentele indică în frunte pe marele vornic, spătarul şi logofeţii, urmând apoi boierii fără slujbe şi se încheie cu al doilea spătar, stolnicul, paharnicul, comisul şi stratornicul.

Sistemul instituţional. Instituţia militară. Instituţia militară are în Ţara Românească forme specifice, generate de raporturile dintre armată şi societate, care au marcat procesele de cristalizare etnică, structurare socială şi construcţie statală românească. Astfel, după cum arăta Grigore Ureche în Letopiseţul său, *„Şi-ntr-acea începătură a fost domniia ca o căpitănie*"[1], fapt valabil pentru întregul spaţiu românesc - implicit pentru cel sud-carpatic. Este explicaţia apariţiei instituţiei voievodale care, în timp, va fuziona cu ce adomnească, situaţie sintetizată în formula „voievod şi din mila lui Dumnezeu, domn a toată ţara Ungrovlahiei" ce poate fi găsită în *intitulatio* unui document de la Dan I, datat 3 octombrie 1385[2]. Se poate, deci, afirma că oastea tradiţională/voievodală românească s-a constituit, în timp, ca „sumă a forţelor militare ridicate de obşti", totalitatea indivizilor înarmaţi ridicaţi din ţinuturi.

[1] Gr.Ureche, *op.cit*., p.29.
[2] *DRH*, B, I, p.19-22.

Oastea voievodală în Țara Românească a avut două categorii de efective: **permanente** (curtea domnească, reprezentativă pentru elită militară şi, implicit, funcționărească) şi **nepermanente** (juzii şi cnezii obştilor cu forțele lor, alcătuind rezerva mobilizată şi chemată „*la tabără*" doar în situațiile de maximă primejdie). Acestora li se adaugă luptătorii profesionişti, mercenarii. Menționați pentru prima oară în izvoarele în anul 1426, mercenarii se vor bucura de o atenție sporită din partea lui Vlad Țepeş. Acesta va angaja un însemnat număr de luptători profesionişti, îndeosebi cei formați în campaniile lui Iancu de Hunedoara.

În ceea ce priveşte principalele genuri de armă, în structurile militare ale epocii se regăsesc trupe de **cavalerie** − grea şi uşoară −, **pedestrime** − mercenari dotați cu arme de foc, dar şi forțe teritoriale nepermanente −, **artilerie** − diferențiată atât după calibru, cât şi după destinație − şi **unități navale**. La acestea se adaugă formațiunile de **servicii.**

Comanda structurilor militare ale Țării Româneşti era asigurată - în condițiile în care domnul exercita, în calitatea sa de voievod, comanda supremă - de o serie de dregători cu atribuții specifice.

Sistemul instituțional. Justiția. Justiția Evului Mediu se distinge prin unele caracteristici generale, între acestea putându-se aminti: **nesepararea atribuțiilor** − în sensul că acelaşi dregător îndeplinea triple atribuții (de cercetare, de judecată şi de execuție) −, **nesepararea cauzelor civile şi penale** − în sensul că aceeaşi instanță judeca ambele cauze −, **inexistența principiului lucrului judecat** − în sensul că o pricină judecată putea fi rejudecată la cererea uneia din părți şi cu aprobarea suveranului −, respectiv **autoritatea supremă a puterii centrale** − suveranul este „legea", fără drept de apel. Sub aspectul administrării justiției, evul mediu a cunoscut trei sisteme − **justiția suveranului**, **justiția feudală/domanială** şi **justiția ecleziastică** − a căror pondere a evoluat în mod diferit în statele creştine ale Europei danubiene. Acelaşi lucru se poate spune despre sistemele juridice şi izvoarele dreptului − cutumele, dreptul canonic, roman, feudal, orăşenesc şi ordonanțele/poruncile regale/domneşti. Alături de normele scrise ale dreptului germanic − care au prioritate cronologică în spațiul Europei danubiene −, pot fi menționate culegerile juridice bizantine, răspândite îndeosebi în lumea ortodoxă. În această categorie se încadrează şi Țara Românească unde *Sintagma lui Matei Vlastaris* pătrunde în 1451-1452, grămăticul Dragomir scriind − din porunca lui Vladislav al II-

lea − *Pravila de la Târgovişte*. Receptarea dreptului bizantin care „nu cerea mai multe contacte directe şi nici chiar existența Imperiului a condus /.../ la formarea dreptului național", structurile imperiale − ierarhia guvernanților, independența familiei monarhice, autocrația − servind „fundării unui drept care face puterile politice independente"[1]. Începând din secolul al XVI-lea apar şi pravilele redactate în limba română − *Pravila Sfinților apostoli/ Pravila de la Ieud*, tipărită de diaconul Coresi între 1560-1562, respectiv *Pravila sfinților după învățătura marelui Vasile* − a căror utilizare practică a contribuit substanțial la răspândirea dreptului scris.

În afară de aceste norme scrise era încă în vigoare în Țara Românească **dreptul vechi românesc nescris** − a cărui origine trebuie căutată în practicile populare de la nivelul obştii săteşti, agrare şi pastorale −, care este o sinteză de norme juridice oglindind un „sistem juridic de sat" bazat pe stăpânire, folosință şi responsabilitate colectivă. Vechimea acestor norme juridice şi a organelor de judecată pe care le-au generat este atestată şi de faptul că acestea sunt comune şi românilor de pe teritoriul altor state feudale − Ungaria, Polonia, Moravia, Serbia, Croația, Dalmația, Macedonia − care controlau porțiuni, mai mari sau mai mici din spațiul de etnogeneză al românilor.

În documentele muntene „*legea românească*" este menționată prima oară într-un document datat 28 iulie 1470[2], prin care Radu cel Frumos întăreşte mănăstirii Tismana munții Parângul, Orlea, Sorbele şi Boul. Documentul specifică obligația țăranilor care umblă pe acei munți de a plăti călugărilor „*ce este legea rumănească"*. În acelaşi context poate fi citat faptul că în Țara Făgăraşului judecata se făcea după statute proprii, care se întemeiau pe *„legea românilor*", „*Lex Huius terrae*" sau „*Lex Valachorum*"[3].

Instituții reprezentative. Adunarea de stări este o instituție caracteristică pentru feudalismul european. În Europa Danubiană, instituția adunării de stări va funcționa exclusiv în țările creştine. Sub denumirile de **Reichstag, Hoftag, Landtag,**

[1] V.Al.Georgescu, *op.cit., loc.cit.*, p.483.

[2] DRH, B, I, p.231.

[3] Astfel, când nişte romance au fost omorâte de către saşii din Valea Mare (1413), judecata s-a făcut de către „juzii Țării Făgăraşului", de „Iurati consules"/jurați şi de „Seniores"/bătrâni. (N.Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, ediție îngrijită de Georgeta Penelea, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1989, p.91-92). Un caz interesant se întâlneşte şi în Amlaş, în împrejurările în care în litigiul dintre locuitorii români şi saşi din Apoldu de Sus şi românii din satul Aciliu se recurge - la cererea sătenilor din Apold - la arbitrajul „unui înalt dregător din Țara Românească, cunoscător al normelor dreptului românesc" (DRH, D, I, p.262-263).

Standeversammlung (în Germania), **Dieta** (în Ungaria), respectiv **sobor, mare sobor, soborul ţării** sau al **obştii**, **adunare obştească, sfat de obşte** (în Țările Române), adunarea de stări participă la conducerea politică, având competențe consultative, mai rar deliberative.

În Țările Române, adunarea de stări ilustrează, ca şi în cazul celorlalte instituții, un proces de sinteză din care Bizanțul nu lipseşte niciodată, dar în care aportul venind din alte direcții nu este mai mic. Ca element de specificitate, se impune a remarca faptul că funcționarea structurilor adunărilor de stări în Țara Românească a fost mai puțin marcantă. Este vorba de adunarea „*nobililor şi bogaţilor*" pentru alegerea domnului, precum şi de adunările consultative ce apar menționate în unele documente externe[1].

Explicația acestei situații rezidă în credibilitatea − cu sens de **garanție de permanență** − pe care o conferă, în documentele externe, acceptul marilor boieri pentru angajamentele domnului. Un loc aparte între aceste adunări îl ocupă adunările clerului, pentru prima oară atestate cu prilejul soborului ținut de patriarhul Nifon[2].

Concluzionând, se poate afirma că în secolele XIV-XVI adunările de stări au funcționat în Țara Românească cu un rol restrâs, fără să evolueze spre o structură „cu sesiuni periodice şi cu atribuții precizate, ca în alte state europene. Dominația otomană a împiedicat dezvoltarea instituției în formele pe care ea le-a cunoscut în alte părți"[3].

Structuri şi instituții locale. Structurile şi instituțiile locale reprezintă forma de exercitare a autorității de către comunități. La originea acestora se află structurile de obşte, tradiționale în spațiul etnic românesc.

Conducerea obştilor era, în general, colectivă, exercitându-se prin intermediul adunării obştii. Cu toate acestea, în cadrul structurii de obşte se diferențiază **sfatul**

[1] Astfel, privilegiul lui Vladislav I pentru braşoveni, din 20 ianuarie 1368, atestă existența unor stări în sens medieval, menționându-se că hotărârea a fost luată cu asentimentul „tuturor credincioşilor noştri, marilor dregători, pârcălabilor, judecătorilor, vameşilor, slujbaşilor şi oamenilor din orice stare constituită în țara noastră Transalpină"**.** De asemenea, privilegiul lui Mircea cel Bătrân pentru braşoveni din 25 august 1413 consemnează că acesta a fost dat , „/.../ cu asentimentul multor baroni şi cavaleri ce erau de față*"* (*Hurmuzaki,* XV/1, p.8).

[2] Acesta „/…/ cheamă pre toți egumenii de la toate mănăstirile Țării Muntenești, şi tot clirosul bisericii şi făcu săbor mare dinpreună cu domnul şi cu toți boiarii, cu preoții şi cu mirenii /.../" (*Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 6).

[3] Ştefan Ştefănescu, *Istoria medie a României, partea a II-a. Principatele Române - secolele XIV-XVI,* Bucureşti, EUB, 1992, p.59-60.

oamenilor buni şi bătrâni, care va prelua din atribuţiile adunărilor de obşte, precum şi conducătorul acesteia, desemnat prin termenul de **jude** sau **cnez**.

Adunarea/sfatul oamenilor buni şi bătrâni avea atribuţii de natură juridică − judeca pricinile dintre membrii obştii, atât penale cât şi patrimoniale/civile, fără însă a putea pronunţa sentinţe capitale −, fiscală − stabilea cisla[1] − şi militară − alegea pe cei ce trebuiau să meargă la oaste. De asemenea, acest organ reprezentativ emitea răvaşe, documente care atestau vânzările făcute în cadrul obştii.

Din această formă de organizare au evoluat instituţiile urbane. Fenomenul de urbanizare, dinamic în perioada analizată, generează şi o mişcare de emancipare urbană, oraşul devenind o comunitate organizată autonom. În principatele române extracarpatice, oraşele − cu o autonomie mult diminuată faţă de cea a oraşelor din Europa danubiană creştină − se aflau sub stăpânirea domnului.

Conducerea oraşelor muntene era asigurată de un **sfat orăşenesc**, format din 12 membri **- pârgari** din germanul *Burger*/orăşeni - şi un primar - **judeţ/sudeţ** -, aleşi pe o perioadă de un an de comunitatea orăşenilor. Acestora li se suprapunea autoritatea **vornicului de târg** - comandantul curţii domneşti din oraş - sau a **pârcălabului** - cel ce strângea vama şi dările pentru domn - reprezentând dreptul de stăpânire al domnului.

Documentele atestă existenţa, pe lângă sfatul pârgarilor, a unui sfat orăşenesc, mai larg, de **sfetnici ai târgului**. De asemenea, în unele oraşe, existau şi **consilii ale comunităţilor străine** ce trăiau acolo, grecii având forme proprii de organizare în unele oraşe ale Ţării Româneşti.

Autonomia oraşelor se exprima prin existenţa unei cancelarii în care se redactau actele orăşeneşti, a pecetei oraşului − semn de drept de stăpânire a pământului pe care se afla oraşul −, precum şi a catastifului/cărţii oraşului, în care erau înscrise toate schimbările de proprietate şi judecăţile.

1.4. Autoritatea ecleziastică

În principiu, Biserica reprezenta în Ţara Românească − ca, de altfel, în întregul spaţiu ortodox − „o instituţie globală − în plan ecumenic şi în plan naţional − dar şi un

[1] Prin cislă se înţelege repartiţia birului pe membrii obştii, în funcţie de posibilităţile de plată ale acestora (Ştefan Ştefănescu, *Les structures économiques dans les Principautés Roumaines aux XIV^e^-XVII^e^ siècles,* în AUB, Istorie, 1982, 31, p.26).

sistem de instituţii ecleziastice /.../ şi /.../o placă turnantă pentru un proces de implantare obligatorie de instituţii civile şi publice, sau de structuri instituţionale, considerate ca inseparabile de acţiunea şi obiectivele urmărite de Biserică"[1]. În acest context, influenţa instituţională a Bizanţului este inseparabilă de locul pe care Biserica, cu ideologia şi dreptul său, îl ocupă în stat şi în societate.

Fixarea definitivă a locului Bisericii din Ţara Românească în cadrul celei universale a fost o consecinţă a recunoaşterii Mitropoliei Ungrovlahiei (1359) de către Patriarhia ecumenică. Deşi canonic Biserica din Ţara Românească, ca şi cea din Moldova, se găsea sub „jurisdicţia" Patriarhiei ecumenice − mult redusă ca însemnătate după 1453 −, ea a ajuns să deţină o adevărată „supremaţie" în rândul celorlalte Biserici Ortodoxe din Europa danubiană şi din spaţiul mediteranean − teritorii căzute sub stăpânirea otomană − dar şi o „*cvasiautocefalie*" faţă de Patriarhia ecumenică.

Din perspectiva drepturilor conferite de statutul de autocefalie, Biserica Ortodoxă din Ţara Românească s-a manifestat atât în privinţa exercitării „**puterii învăţătoreşti**" şi a „**puterii sacramentale**", cât şi în ceea ce priveşte „**puterea jurisdicţională**". Caracterul de autocefalie se manifestă însă cu maximă pregnanţă în ceea ce priveşte puterea jurisdicţională, Biserica din Ţara Românească, ca şi cea din Moldova, fiind condusă de mitropoliţi/episcopi români şi − element caracteristic al autocefaliei − alegându-şi singură mitropolitul, în ţară, de către un sobor format din mari dregători şi egumenii mănăstirilor mai însemnate. Astfel, deşi „autocefalia" Bisericii Ortodoxe Române a fost recunoscută oficial de Patriarhia ecumenică în anul 1885, se poate considera că, încă de la începutul organizării politice şi religioase a Ţărilor Române, dar mai ales după căderea Constantinopolului, bisericile din aceste principate − ca instituţii organizate pe criterii etnic-teritoriale − s-au afirmat cu o independenţă egală autocefaliei, neîngăduind nici un fel de amestec jurisdicţional al vreunei ierarhii bisericeşti din afară.

În raport cu statul, poziţia Bisericii Ortodoxe din principatele extracarpatice era − în secolele XIV-XVI − asemănătoare/similară celei a Patriahatului bizantin faţă de *basileus*, evident, fără a exercita rolul de conducere ecumenică a altor Biserici răsăritene. Astfel, în secolele XIV-XVI mitropolitul ţării făcea încoronarea şi înscăunarea domnului în cadrul unei slujbe speciale în catedrala mitropolitană − ca şi la încoronarea *basileilor*

[1] V.Al. Georgescu*, op.cit.,* p.472.

bizantini − după care urma o nouă ceremonie la palatul domnesc, mitropolitul rostind primul cuvânt de felicitare. În baza acestui statut, Biserica Ortodoxă era asociată la conducerea politică a statului. De asemenea, ea exercita, totodată, un cvasimonopol asupra culturii, învățământului şi asistenței sociale. În raport cu instituția ecleziastică, domnii români au desfăşurat o politică constantă care a reuşit să lege solid Biserica de stat, cantonând influența boierilor − după cum observa P.P.Panaitescu − în limitele dreptului de fundație.

Din punct de vedere al veniturilor, Biserica din Țara Românească nu percepea dijmă ca cea Romano-Catolică, ea revendicând, în schimb, destul de devreme, dreptul de autogestiune în ceea ce priveşte mănăstirile − sub o formă clasică/atonită în Țara Românească − şi celelalte bunuri, ca şi o relativă autonomie juridică. În aceste condiții averea mănăstirilor era considerabilă.

Stăpânirea funciară a Bisericii îşi are originea în daniile făcute pe seama ei. Documentele atestă, cel puțin pentru prima parte a perioadei analizate aici, ponderea majoritară a daniilor domneşti. În principal, bunurile funciare ale Bisericii sunt bunuri mănăstireşti, acestea fiind înzestrate, atât de ctitori, cât şi de credincioşi cu numeroase sate sau părți de sate. Astfel, la mijlocul secolului al XV-lea, bunurile funciare ale mănăstirii Tismana ajung să se ridice la circa 30 de sate, pentru ca în secolul următor acestea să crească la 54[1].

Izvoarele atestă în stăpânirea mănăstirilor sate − întregi sau părți de sat −, vii, livezi (pometuri), bălți, grădini, fânețe, mori etc. Statutul juridic al acestor bunuri funciare este specific. Astfel, bunurile funciare primite ca danie nu intră sub incidența dreptului de retract domnesc − studiul izvoarelor cunoscute până în momentul de față nu atestă nici un asemenea caz – aceste danii nefiind condiționate. În schimb, bunurile provenite din danii nu puteau fi înstrăinate de mănăstire, în caz contrar ctitorii având dreptul să ceară întoarcerea acestora. O asemenea situație este reglementată, la 26 mai 1600, de mitropolitul Eftimie, care hotărăşte că mănăstirea Vieroşul nu are dreptul să vândă morile dăruite acesteia de către Stoica pribeagul[2].

[1] *Istoria României*, II, Bucureşti, EAR, 1962, p.310, 853 şi fig.100.
[2] *DRH*, B, XI, p.528-529.

O altă sursă a bunurilor funciare mănăstireşti o constituiau cumpărările, satele/părţile de sate astfel dobândite putând fi vândute sau schimbate fără oprelişti.

Pe lângă veniturile provenite din exploatarea domeniului, mănăstirile mai beneficiau de venituri suplimentare − obroace, grâu, căşărit, vămi −, privilegii − drept de a lua duşegubină, sânge şi gloabe, drept de a face slobozenie, drept de a pune vameşi etc. −, toate acestea conducând la consolidarea poziției economice a instituției ecleziastice.

Ierarhia ecleziastică cuprinde clerul superior şi clerul inferior, criteriul de discriminare între cele două categorii fiind modalitatea de investire cu putere spirituală. Astfel, clerul superior – mitropolit, episcopi, egumeni, protopopi, preoți – era investit prin hirotonie, în timp ce clerul inferior – ipodiaconi, citeți şi cântăreți – primea investitura prin hirotesie.

Clerul poate fi împărțit în două mari categorii: cler monahal – retras din lume prin călugărie, trăind după canoane specifice - şi cler de mir, care nu a depus jurământul de celibat şi trăieşte în mijlocul credincioşilor din parohia pe care o păstoreşte. Din perspectiva analizei noastre prezintă un interes mai mare clerul monahal, care încadra – potrivit canoanelor Bisericii – cele mai importante funcții ale ierarhiei ecleziastice. În Țara Românească a secolelor XIV-XVI aceste funcții erau: **mitropolit**, **episcop**, **arhimandrit** şi **egumen**. Aceştia alcătuiau una din stările convocate de domn.

În acest context, se cuvine a sublinia faptul că vârfurile ierarhiei ecleziastice aveau atât atribuții bisericeşti, cât şi atribuții laice. În această ultimă categorie intrau, cel mai frecvent, atribuții juridice, mitropolitul, episcopii, arhimandriții sau egumenii unor mănăstiri, fiind însărcinați de domnie cu cercetarea şi judecarea unor pricini penale sau civile. Acestora li se adăugau atribuțiile judecătoreşti în pricinile aflate în competența organelor bisericeşti (dotă, moşteniri, tutelă, despărțenie etc.).

Important din punctul de vedere al problematicii temei noastre este faptul că întreaga ierarhie ecleziastică era confirmată şi/sau revocată de către autoritatea seculară prin intermediul instituției domniei. Aceasta putea doar să acorde investitura (cel mai adesea prin acordarea unei cârje ca insemn al rangului) şi să hotărască demiterea unui arhiereu, fără însă a-i putea ridica „*harul arhieresc*" pe care-l primise în cadrul unei ceremonii speciale de consacrare canonică şi care putea fi anulat, prin caterisire, doar de autoritatea ecleziastică superioară.

Cel mai important rang în ierarhia ecleziastică a Țării Româneşti a secolelor XIV-XVI era acela de **mitropolit**. Am insistat cu altă ocazie asupra momentului, importanței şi semnificației apariției acestei instituții în principatul sud-carpatic.

Înzestrat, ca orice episcop, cu har arhieresc, poziția mitropolitului în ierarhia ecleziastică este una de *primus inter pares*. Mitropolitul era considerat ca prim sfetnic al domnului şi membru de drept în sfatul domnesc. În această calitate, mitropolitul este întâlnit de la sfârşitul secolului al XIV-lea. O situație oarecum diferită se întâlneşte în a doua jumătate a secolului al XV-lea, când sunt atestați documentar doar trei mitropoliți ai Ungrovlahiei. Apariția incidentală a acestora în actele interne se explică prin faptul că − în epocă − nu mai făceau parte din sfatul domnesc, ca predecesorii lor, situația datorându-se mutării reşedinței domneşti de la Argeş la Târgovişte, mitropoliții rămânând în continuare la Argeş.

2. DOMNIA - AUTORITATE SUPREMĂ ÎN STAT

Autoritatea supremă în stat specifică spațiului politic românesc în secolele XIV-XVI este reprezentată de instituția domnească. Domnul țării nu este numai capul ierarhiei seculare, el controlează − prin prerogativele de investire pe care le are, într-o autentică tradiție bizantină − şi ierarhia ecleziastică.

Făcând parte din familia principilor ortodocşi, domnul va fi beneficiarul unei imagini în care se vor regăsi atât elemente generale ale imaginii monarhului creştin, cât şi elemente de sorginte bizantină − ca reflex al integrării statalității medievale româneşti sud-carpatice în schema politică bizantină −, la acestea adăugându-se o serie de particularități locale, dictate de evoluțiile regionale.

Domnia face parte, aşa cum am arătat, din categoria monarhiilor creştine. Imaginea unei astfel de monarhii se structurează pe patru paliere care vizează natura puterii monarhului, legitimitatea puterii monarhice, relația privilegiată între monarh şi Dumnezeu, respectiv caracterul instituției monarhice. Concepția creştină va promova imaginea unui monarh a cărui putere vine de la Dumnezeu − aceasta răsfrângându-se şi asupra celor cărora monarhul le deleagă o parte a atribuțiilor sale (ierarhia de status) − şi care domneşte prin grația lui Dumnezeu, fiind, astfel, reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ. Consecința corelării imaginii construite la primele două paliere se regăseşte pe

cel de-al treilea, în concepția creştină între rege şi Dumnezeu existând un veritabil legământ. Esența acestei concepții este că, o dată ales de Dumnezeu pentru virtuțile sale de bun creştin, monarhul va beneficia de sprijinul divinității în exercitarea misiunii sale.

La fel de interesant este şi pandantul acestei concepții − care se plasează pe cel de-al patrulea palier −, în virtutea căruia monarhul devine mântuitorul poporului său, deşi izbăvirea adusă de acesta este provizorie, niciodată definitivă, pentru că Mântuitorul unic şi adevărat este Hristos.

O asemenea structurare a imaginii monarhului permite identificarea setului de indicatori de imagine pe care aceasta se construieşte. Astfel, monarhul creştin va fi perceput ca apărător al Bisericii, apărător al patriei şi apărător al poporului. Această ultimă imagine conține, la rândul ei, o serie de indicatori, între care amintim generozitatea, milostenia, menținerea păcii, precum şi împărțirea dreptății.

Însemnele monarhului. Imaginea monarhului este completată de însemnele monarhiei. Acestea sunt costumul monarhic, încălțămintea, panaşul, centura, armele, tronul, coroana, sceptrul şi cupa. Utilizate în totalitate, sau numai unele dintre ele, însemnele monarhice au − fiecare în parte − o simbolistică specifică, la care ne vom referi succint în cele ce urmează.

Costumul nu constituie în sine un semn al monarhului, el fiind, totuşi, diferit de celelalte costume specifice. Croite dintr-o singură bucată de stofă de formă circulară − cea mai frecventă, simbolizând cerul − sau pătrată − mai rară, simbolizând pământul − perforate de un orificiu pentru cap, costumele regale posedă o mare forță evocatoare. Elementul-cheie al costumului este deschiderea centrală prin care trece axa cosmică, simbolizată de monarh.

Încălțările se disting, cel mai adesea, prin formă şi culoare.

Centura face trimitere la reprezentări ale stăpânirii sexuale, ale dependenței sau puterii genitale, ale libertății şi, mai ales, ale unei relații cu un superior divin, politic sau spiritual ce se presupune că ar fi legat centura şi, implicit, pe cel care o poartă.

Sabia/armele monarhului reprezintă datoria acestuia de a-şi apăra supuşii, atât împotriva amenințărilor externe, cât şi impotriva celor interne, deci de a face dreptate.

Tronul este simbolul universal al puterii monarhice, trimițând, mai ales, la actul de justiție.

Coroana este o imagine a cercului sau a Soarelui, fiind − prin forma sa circulară, figura perfectă, cea a totalității − expresia perfecțiunii şi a întregului.

Sceptrul este complementar coroanei, cu care configurează o reprezentare cosmică ce simbolizează universul circular şi axul său.

Cupa reprezintă imaginea bolții cereşti inversate şi, prin forma apropiată de cea a sânului matern, un simbol al fecundității şi fertilității.

În Bizanț, imaginea monarhului de drept divin este mai complexă şiu mai evidentă decât oriunde în altă parte, monarhul fiind considerat „*imaginea lui Dumnezeu şi asemănător lui Dumnezeu*"[1]. Caracterul de „ipostază a lui Dumnezeu" a celui investit cu puterea monarhică în Bizanț genera obligativitatea ca aspectul *basileus*-ului să-i atragă pe oameni. Astfel, ceremonialul de curte avea o însemnată încărcătură religioasă, el trebuind să ofere privitorului o vagă idee de Dumnezeu, precum şi iluzia unei medieri între cer şi pământ.

Dacă monarhul era considerat o „imagine a lui Dumnezeu", curtea şi aparatul administrativ erau imaginea ierarhiei ce emană de la Dumnezeu. Această organizare era instrumentul prin care Dumnezeu putea să acționeze pe Pământ în mod direct, fără a mai fi constrâns să utilizeze de intermedierea arhanghelilor, îngerilor sau sfinților. Totul converge spre o accentuată sacralizare a monarhului şi a instituției monarhice.

Ideea de sacralitate vizează, în primul rând, instituția monarhică şi abia apoi persoana fizică, monarhul. Acesta nu devine cu adevărat monarh decât la consacrarea sa, cel mai important moment al consacrării fiind mirungerea/oncțiunea, prin care se considera că i se conferă celui uns „acel munus septiform al Sfântului Duh"[2]. Consacrarea rămânea elementul de bază al legământului dintre monarh şi Dumnezeu. Ungerea, prin care monarhul primea atât puterea care-i era specifică, cât şi misiunea sa, făcea din acesta un principe davidian şi „*christus Domini*"/„unsul Domnului".

Un alt palier specific concepției bizantine este cel al identificării monarhului cu preotul. Apare astfel tendința de a-l confunda pe Dumnezeul invizibil cu cel vizibil, care este monarhul, de a asimila ierarhia cerească cu ierarhia pământească, de a-l reprezenta pe Hristos în mijlocul Curții sale, precum monarhul în a sa. Această viziune este

[1] A. Ducellier, *Bizantinii. Istorie şi cultură,* Bucureşti, Editura Teora, 1997, p.79.

[2] Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948, p.209, apud J.P. Roux, *Regele. Mituri şi simboluri,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1998, p.286-287.

întreținută şi subliniată de ritualul/ceremonialul Curții, care-l înconjoară pe *basileus* cu o veritabilă liturghie şi cu practici sacre.

Principala trăsătură a funcției imperiale este cea de binefăcător, suveranul cară nu făcea dovada acesteia putându-şi pierde calitatea de împărat. În secolul al XIII-lea, Theodor al II-lea Laskaris contura rolul împăraților pe pământ în următorii termeni: „Prin ei Dumnezeu împarte națiilor pace; prin ei țara se acoperă de glorie, datorită lor fiecare e stăpân pe avutul său şi ferit de mâna neîndurătoare a duşmanului" pentru că „basileul întruchipează Binele şi Frumosul"[1]. Pandantul acestei concepții este că, dacă basileul era înfrânt în războaie, dacă supuşii săi sărăceau sau dacă alte nenorociri se abăteau asupra țării, acestea erau un semn al pierderii harului divin de către împărat, precum şi a încrederii pe care i-o acorda Dumnezeu. În consecință, gândirea politică bizantină promovează ideea - frecvent reluată - că pentru a feri țara de primejdii, nesupunerea în fața unui asemenea monarh şi înlocuirea sa sunt datorii ale creştinului[2].

3. MODELELE DOMNEŞTI – TIPOLOGIA IMAGINII DEZIRABILE

3.1.Tipologia modelelor domneşti

Un demers vizând descifrarea imaginii promovate de principii munteni s-ar dovedi sortit de la bun început eşecului fără acceptarea unui sistem de referință în raport cu care să se facă analiza. Este ceea ce vom încerca în cele ce urmează, respectiv identificarea modelelor domneşti arhetipale şi a particularităților acestora în secolele XIV-XVI.

Alexandru cel Mare şi modelul cavaleresc. Am arătat în altă parte considerațiile noastre cu privire la evoluția formei de exercitare a puterii supreme în stat în secolul al XIV-lea, ocazie cu care am făcut şi cuvenitele precizări cu privire la perioadele

[1] A.Ducellier, *op.cit*., p.79.

[2] O asemenea motivație se regăseşte în relatarea pseudo-discursului rostit de Radu cel Frumos în fața boierilor munteni pentru a-i determina pe aceştia să-l părăsească pe Vlad Țepeş. Chalcocondil îl concepe în următorii termeni: „Dacilor, ce credeți că o se întâmple cu voi în viitor? Au nu ştiți ce putere mare are împăratul şi că îndată or să vină împotriva voastră oştile împăratului, pustiind țara şi că vi se va lua tot ce ne-a mai rămas? De ce nu deveniți prieteni ai împăratului? Şi o să aveți linişte în țară şi în casele voastre. Ştiți doar că acum n-au mai rămas nici dobitoc, nici vită de povară <la voi>. Şi toate aceste grele suferințe le-ați îndurat din pricina fratelui meu, pentru că ați ținut cu acest răzvrătit care a făcut mult rău Daciei, cum n-am mai auzit să se fi întâmplat nicăieri pe pământ" (*Chalcocondil*, p.515).

voievodală şi domnească în istoria politică a Țării Româneşti. În realitate, se ştiu prea puține lucruri despre perioada voievodală pentru a putea identifica un model sigur. Informațiile accesibile sunt prea vagi şi provin din domenii prea diferite de cel ce face obiectul cursului, pentru a permite o interpretare care să nu facă nici un fel de concesii fanteziei. Situația, aparent fără ieşire, ar putea avea o soluție în acceptarea ipotezei similitudinii, în prima jumătate a secolului al XIV-lea, a statutului voievodatului sud-carpatic cu cel transilvan, deşi nici această variantă nu este pe deplin satisfăcătoare. Acceptând, însă − pentru moment −, ipoteza similitudinii, raționamentul conduce la prezumția că modelul urmat de voievozii munteni ar fi fost unul cavaleresc, de sorginte apuseană. Probabilele valori ale unui asemenea model s-ar regăsi în ideologia monarhică apuseană şi în doctrina raporturilor suzerano-vasalice.

Considerăm că ipoteza unei atracții exercitate asupra primilor voievozi munteni de către un model monarhic de tip central-european sau apostolic este interesantă, cu atât mai mult cu cât, abordate în această cheie, raporturile speciale ale lui Basarab cu papa Ioan al XXII-lea ar putea căpăta interesante conotații. Poate o viitoare cercetare mai aprofundată a informațiilor disponibile, dublată de o interpretare a acestora din perspectiva modelului prezumtiv adoptat de voievozii sud-carpatici, va fi de natură să clarifice în ce măsură aceştia au adoptat un model comportamental care să justifice o probabilă ridicare a „țării" lor la rang de „regnum", cel mai probabil apostolic. Nu poate fi eludată nici ipoteza unui model al vasalului fidel, în slujba suzeranului. Unele din acțiunile lui Nicolae Alexandru − anterioare înființării Mitropoliei Ungrovlahiei − par a se încadra în tentativa de a impune o imagine care să fie corespunzătoare acestui model.

Ambele ipoteze nu sunt însă capabile să satisfacă exigențele unei analize pertinente. Cauza o constituie − pe lângă informația săracă − caracterul static al abordării. Nu credem că se poate vorbi, în cazul modelelor comportamentale voievodale, de schimbări profunde, uneori chiar antitetice, de la o zi la alta. Este motivul pentru care considerăm că, indiferent care din cele două variante prezentate ar fi mai apropiate de adevăr, modelul urmărit de voievozii şi primii domni ai Țării Româneşti a fost − cel mai probabil − influențat şi de iradierile culturale bizantine. Faptul a făcut posibilă, în ultimă instanță, integrarea Țării Româneşti în familia statelor bizantine, prin înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei.

Se pare că adoptarea modelului lui Alexandru cel Mare este o consecință a circulației în mediul sud-dunărean a Alexăndriei, în versiune creştină, deci „moralizată". Această versiune a fost preluată de cărturarii bulgari din mediul cultural bizantin, fiind tradusă încă din secolul al XIII-lea. Ceea ce credem că are relevanță în raport cu tema cursului este caracterul modelului, conotațiile sale de portret al „*celui a-tot-cuceritor*".

Nu este o simplă coincidență faptul că epoca lui Nicolae Alexandru este şi o perioadă de întregire a Țării Româneşti în hotarele ei naturale. Participarea acestuia la campania organizată împotriva tătarilor de Ludovic I d'Anjou este certă. Considerăm că nu este forțat să se stabilească o legătură între modelul cuceritorului, reprezentat de Alexandru cel Mare şi acțiunile concrete ale lui Nicolae Alexandru în estul Tării Româneşti.

În virtutea aceluiaşi raționament − cu atât mai mult cu cât Alexandru cel Mare a rămas − şi mai târziu − unul din modelele adoptate de domnii români − se poate presupune că şi Vladislav-Vlaicu a adoptat acelaşi model, cu atât mai mult cu cât el este cel ce rezolvă definitiv problema „*drumului Brăilei*", la fel ca şi fiul său, Radu I[1].

Modelul cavaleresc/militar oferit de figura împăratului macedonean este centrat pe trei idealuri: adevărul, dreptatea şi îndurarea. Prin cele trei idealuri ale sale, modelul lui Alexandru cel Mare este uşor sesizabil în întregul spațiu creştin, adevărul, dreptatea şi dărnicia/îndurarea fiind atribute ale figurii tradiționale a suveranului creştin. În spațiul românesc, cele trei idealuri ale figurii împăratului-erou sunt semnificativ redate în capitolul al IX-lea din Învățăturile lui Neagoe Basarab[2]**.**

Modelul ecumenic de tip bizantin. Preluarea de către principii munteni - la scurtă vreme după cristalizarea domniei - a unui model bizantin este, în epocă, perfect

[1] Pe monedele emise în timpul domniei sale, acesta este reprezentat „în armură, cu pieptul apărat de o cuirasă închisă, formată din două carapace /.../, cu mijlocul protejat de o jupă de piele întărită cu plăcuțe metalice /.../ îmbrăcând pulpele", într-un mod oarecum asemănător efigiei de pe monedele contemporanului său, regele Carol al V-lea al Franței (P.Chihaia, *Țara Românească între Bizanț şi Occident*, Iaşi, Institutul European, 1995, p.159).

[2] „«Cu ce oare – grăi filosoful Aristotel către împăratul Alexandru, întrebându-l -, cu ce ai luat şi ai biruit toată lumea?»

Îi răspunse Alexandru către Aristotel, zicând: «Dacă mă întrebi, atunci ascultă-mă să-ți spun: cu trei lucruri am biruit eu lumea toată, întâi cu cuvântul adevărat, al doilea cu judecată dreaptă, al treilea cu mână întinsă, căci n-am strâns avuție, ci am miluit slugile şi oştenii. Iar ei pentru mila cu care i-am miluit, nu şi-au cruțat viața înaintea mea. De aceea am biruit eu lumea toată». Şi birui aici cu cuvântul împăratul Alexandru pe Aristotel filosoful. Şi zise şi filosoful însuşi că cu aceste trei lucruri un om poate să biruiască lumea" (*Învățăturile*, p. 350-351).

explicabilă. Fastul Bizanțului, prestigiul incontestabil în spațiul ortodoxiei, ideologia imperială a familiei de state şi de principi sunt tot atâtea motive pentru preluarea unui asemenea model. Referiri directe la imaginea *basileus*-ului se regăsesc în figura domnului − autocrat şi voievod : „doctrina virtuților imperiale cu datoria de a fi filantrop şi generos, atât de importantă pentru structurarea feudală a societății; poziția de judecător suprem, delegându-şi puterea fără ca vreodată să şi-o diminueze sau să şi-o piardă şi /.../ într-o bună măsură, aptitudinea de a încarna legea vie”[1].

De asemenea, se poate considera ca fiind absolut necesară adoptarea unui model de inspirație bizantină pentru realizarea unei rapide şi totale integrări a domnului în familia principilor bizantini. Faptul este normal şi legitim, dacă se are în vedere că, în epocă, mimetismul politico-social şi rezultatele sale pot fi percepute, în ultimă instanță, ca elemente de legitimare.

În virtutea ideologiei imperiale de inspirație themistiană şi a dogmei bizantine a unității dintre sacerdoțiu şi imperiu, basileii şi-au căutat o sursă de legitimare a autorității lor în modele mai noi, biblice. Astfel, împărații bizantini se intitulau „*noi Davizi*” şi „*noi Solomoni*”, reînnoind „marile fapte şi gesturi ale conducătorilor inspirați ai iudeilor /.../ ei țineau în mod vizibil să se arate ca urmaşi ai marilor monarhi dintr-un trecut îndepărtat”[2]. Aceasta le legitimează inițiativa unor realizări artistice de mare amploare, pentru finalizarea cărora le hărăzesc considerabile mijloace materiale, ştiind că o dată înfăptuite acestea le vor aduce glorie şi popularitate, dar şi pretențiile de ecumenicitate la care Bizanțul nu va renunța − în teorie − niciodată.

Adoptarea ca modele a unor figuri biblice − regi, profeți sau sfinți − este direct conexă imaginii *basileus*-ului care, prin dublul său caracter − laic şi sacerdotal, în opoziție cu lumea catolică, unde lupta dintre sacerdoțiu şi imperiu a îmbrăcat forme paroxistice −, conferă acesteia un caracter de cezaro-papism, „*o figură niciodată îndeajuns de limpede şi de simplă, de basileus-preot*”[3]. Acest caracter a fost împrumutat şi de domnii români, care vor prelua atribuțiile *basileus*-ului, despuiate însă de ecumenicitatea imperială. Nu este deci de mirare că unii dintre domnii români ai secolelor XIV şi XV evocă modelul regelui David.

---

[1] V.Al.Georgescu, *Byzance et les institutiones roumaines jusqu'a la fin du XV^e siecle*, p.449.
[2] A.Grabar, *L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, Paris, 1968, p.136.
[3] V.Al Georgescu, *Instituțiile statelor româneşti de-sine-stătătoare*, p.211.

Figura lui David i s-a părut − aşa cum arătam mai sus − şi lui Neagoe Basarab ca fiind potrivită pentru a deveni modelul său care „întrupa aspirațiile sale imperiale, vocația de scriitor şi activitatea de mare ctitor”[1]**.** În acest sens, este semnificativ faptul că Gavriil Protul, apologetul domnului, concluzionează după descrierea entuziasmului mulțimilor datorat înfrângerii lui Vlăduț: „Iată, aici să întâmplă cum şi de dămult, în legea veche, Saul şi-au eşit din minte şi Ionathan au căzut de sabie, iar David fu rădicat împărat. Deci şi Neagoe să plecă glasului noroadelor şi luă coruna şi scaunul a toată Țara Românească. Şi îndată făcu judecată şi dreptate între oameni. Şi cum rădică David chivotul legii Domnului, aşa şi Neagoe vodă rădică biserica cea căzută/.../”[2].

Vlad Țepeş şi „modelul” său comportamental. Utilizarea termenului de „tipar politic otoman” a fost şi este de natură a genera o serie de controverse, considerându-se, în general, că structurile imperiale otomane s-au altoit pe un tipar politic bizantin. Apreciem însă ca fiind la fel de adevărat faptul că puterea/statalitatea otomană s-a structurat şi s-a afirmat în secolul al XV-lea cu o serie de diferențe față de Bizanțul ori celelalte state contemporane. În acest context, considerăm tiparul politic otoman având o sursă de inspirație mai degrabă în statalitatea bizantină din epoca împăraților macedoneni, decât în Bizanțul târziu. Se pot regăsi în aceste tipare şi elementele de putere absolută ale sultanului şi ierarhia de slujbă, generată de meritele individuale ale funcționarilor − robi ai sultanului − şi concesiile funciare mici − timarurile − în schimbul prestării serviciului militar.

Toate aceste aspecte se regăsesc şi în modelul politic pe care Vlad Țepeş va căuta − în contextul eforturilor pentru întărirea autorității centrale − să îl impună în Țara Românească. O asemenea interpretare poate fi contestată în primul rând comparând acțiunile domnului muntean cu cele ale lui Ştefan cel Mare, ambii principi urmărind o politică de centralizare statală. Cu toate acestea, diferența se observă în primul rând sub aspectul intențiilor declarate.

Considerăm ca elemente pentru susținerea adoptării unui tipar politic de inspirație otomană sunt demersurile lui Vlad Țepeş pentru crearea unei ierarhii funcționăreşti pe criterii de competență şi loialitate față de domn, ca şi pentru crearea

[1] *Ibidem*, p232.
[2] *Letopisețul Cantacuzinesc*, p.23.

unei armate personale permanente. Pentru ilustrarea primului aspect, este relevantă activitatea principelui muntean de a exclude din sfatul domnesc pe boierii fără dregătorii.

Similitudinile structurii militare promovată de domnul român cu cea din Imperiul otoman − ambele fundamentate pe ideea dependenței directe a ostaşului de persoana monarhului − este relevată atât de observatorii creştini, cât şi de cei otomani contemporani evenimentelor.

Înlăturarea lui Vlad Ţepeş din domnie în împrejurările cunoscute a dus la anularea − în bună măsură − a influențelor modelului otoman. Cu toate acestea, unele din măsurile promovate de principele muntean au fost preluate şi continuate − datorită eficienței şi incontestabilelor avantaje pe care le ofereau − de alți domni din a doua jumătate a secolului al XV-lea şi din secolul al XVI-lea, fără însă a altera caracterul preponderent bizantin al statalității medievale româneşti.

În cazul specific al principelui muntean s-au vehiculat, de-a lungul vremii, interpretări diverse şi multiple, de la teoria personalității patologice, până la cea a justițiarului − victimă a intrigilor contemporanilor. Între aceşti doi poli ai spectrului posibilelor interpretări îşi poate găsi locul şi o abordare dintr-o perspectivă imagologică.

Analiza imaginii dezirabile a domnului Țării Româneşti − cu toți factorii de incertitudine pe care îi implică − conduce spre ipoteza creării deliberate a unei imagini diabolice/satanice, în scopul rezolvării, prin utilizarea acesteia ca armă psihologică, a conflictelor evident disproporționate în care principele muntean era implicat. Este dificil de precizat dacă Vlad Ţepeş a vizat un asemenea model comportamental de la începutul celei de-a doua domnii − de fapt singura care prezintă relevanță pentru analiza noastră − şi în ce măsură acțiunile de creare de imagine sunt produsul aplicării acestuia.

Interesant ni se pare faptul că în prima parte a celei de-a doua domnii − până către 1459-1460 − Vlad Ţepeş a căutat să se integreze modelului ecumenic, încercând să se încadreze în indicatorii de imagine ai monarhului creştin. Astfel, acțiunile sale îl prezintă ca fiind un ocrotitor al Bisericii ortodoxe − face danii mănăstirilor Cozia şi Tismana, dar şi celor athonite Rusicon şi Filoteiu −, apărător al intereselor supuşilor săi − ca atunci când intervine pe lângă braşoveni pentru a-i se face dreptate unuia dintre oamenii săi căruia i se confiscase o cantitate de mărfuri cumpărate − şi judecător suprem imparțial, în virtutea celei mai autentice tradiții bizantine.

Cu toate acestea, influenţe ale unui model pe care l-am identifica mai degrabă ca fiind de sorginte islamică se manifestă şi în această perioadă. Avem în vedere în mod deosebit aplicarea principiilor guvernării prin teroare şi încercările transformării aparatului de stat într-un organism funcţionăresc specializat, dependent şi responsabil strict faţă de suveran.

Un interes mai mare prezintă, însă − din perspectiva abordării noastre − a doua parte a celei de-a doua domnii. Se cuvine a afirma de la bun început faptul că elementele care au permis constituirea unei imagini corespunzătoare presupusului model adoptat de domnul român s-au afirmat şi în perioada anterioară. Acţionând − cel mai probabil − pe criterii combinatorii apropiate ca metodologie de logica puzzle − identificate în mod empiric −, principele muntean a reuşit să închege aceste elemente într-o nouă formulă. Rezultatul obţinut pare a fi un antimodel ecumenic, o figură diabolică/satanică ce, în esenţă, nu este caracteristică nici unuia dintre modelele epocii. Acesta este motivul pentru care considerăm că abordarea problemei unui eventual „model" satanic/demoniac adoptat de Vlad Ţepeş impune prudenţă.

Acceptând ipoteza că principele Ţării Româneşti şi-a creat în mod deliberat o imagine satanică/demoniacă, căutarea unui model coerent a acesteia este extrem de dificilă fără a face concesii fanteziei, cu atât mai mult cu cât informaţiile disponibile provin din surse străine, al căror sistem de referinţă este diferit de cel românesc din epocă. Ceea ce are relevanţă este faptul că prezumtivul model diabolic/satanic adoptat de Vlad Ţepeş poate fi considerat ca un moment de discontinuitate în evoluţia modelului domnesc din Ţara Românească.

Încercând totuşi o încadrare tipologică, dimensiunea satanică îl apropie pe Vlad Ţepeş - în ciuda anacronismului - de modelul Marelui Manipulator brunian, capabil „de a ordona, a îndrepta şi a rândui fantezia, de a-i alcătui felurile după voia sa"[1]. În această accepţie, magicianul lui Giordano Bruno este cu totul conştient de faptul că, pentru a-şi ataşa masele − la fel ca şi pentru a-şi ataşa un individ −, trebuie să ţină seama de toată complexitatea aşteptărilor subiecţilor, trebuie să creeze iluzia totală de *unicuique suum*. De aceea, manipularea bruniană necesită o cunoaştere perfectă a subiectului/ţintei şi a

[1] G.Bruno, *Theses de magia*, XLIII, vol III, p.485, apud. I.P.Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p.138.

dorinţelor/aspiraţiilor sale, fără de care nu poate exista „*legătura magică*”/„*vinculum*”. Deşi posterioară epocii lui Vlad Ţepeş, figura Marelui Manipulator brunian este singura în consonanţă cu un eventual model pe care faptele principelui muntean sugerează că ar fi fost adoptat: cunoaşterea profundă a adversarilor, acţiuni perfect adaptate matricii spirituale a acestora/sistemului lor de referinţă, riguroasa culegere şi ierarhizare a informaţiilor, stimularea indirectă − dar până la cote paroxistice − a imaginaţiei duşmanului.

Stadiul actual al cercetării nu ne permite o tranşare a problemei existenţei/nonexistenţei unui model satanic. Faptele par a indica acţiuni deliberate ale lui Vlad Ţepeş pentru construirea unei asemenea imagini, care să suplinească diferenţele de potenţial dintre domn şi adversarii săi, fără a demonstra, explicit, existenţa unui model articulat, pe care principele român să-l fi urmat.

La acestea se adaugă şi observaţia că mediul de acreditare a imaginii satanice este cel extern − catolic sau musulman − şi nu cel românesc, siutuaţie în care identificarea imaginii satanice promovate cu un model comportamental este discutabilă.

Modelul autohton al secolului al XVI-lea. Mijlocul secolului al XVI-lea este martorul unei schimbări de modele survenită ca efect al trecerii de la o mentalitate politică ecumenică la una românească. Aspectul esenţial al acestui proces este valorizarea superioară a trecutului şi apariţia sentimentului unei identităţi prenaţionale − ce se manifestă prin excelenţă în opoziţie cu sentimentul ecumenicităţii. Procesul se materializează prin apariţia la mijlocul secolului al XVI-lea a unui nou model domnesc în Ţara Românească, potrivit căruia pentru acest rol sunt propuse două figuri din trecutul Ţării Româneşti. Este vorba, pe de o parte, de figura legendară a lui Negru vodă, iar pe de alta de cea reală a lui Neagoe Basarab.

Modelul lui Negru Vodă răspunde mai bine climatului mental al secolului al XVI-lea, fiind, în ultimă instanţă, expresia autohtonă a mitului eroului întemeietor/civilizator, cu largă circulaţie în epocă. Este interesant faptul că modelul lui Negru Vodă apare în documentele munteneşti conex referirilor la întemeierea principatului sau la ctitorirea unor monumente. În acest context consemnarea explicită a întemeirii Ţării Româneşti apare, pentru prima dată în Cronica despre Radu de la Afumaţi din 1525, cel mai probabil ca reflex al curentelor de idei din epocă.

Aceste aspecte pot fi decelate, cu relativă uşurinţă, din succesiunea unor acte de danie pentru mănăstirea Tismana. Astfel, până în epoca amintită, în sprijinul drepturilor mănăstirii au fost invocate daniile anterioare, după criterii dinastice precise, aşa cum se poate citi în documentul − ipotetic datat în 1392 − prin care Mircea cel Bătrân întăreşte mănăstirii daniile anterioare. Un text oarecum similar se întâlneşte în documentul din 3 iunie 1493 emis de cancelaria lui Vlad Călugărul. Din secolul al XVI-lea filiaţiile genealogice se pierd, invocarea succesiunii dinastice devenind cvasiimposibilă.

În acelaşi timp, perioada este puternic marcată de creşterea rolului pe care individul, ca entitate socială, îl are − şi îl conştientizează − în ansamblul evoluţiilor. Este, probabil, principalul motiv pentru care complexul de noţiuni care definesc/potenţează identitatea - individuală sau de neam/prenaţională - a devenit o componentă importantă a sistemului global de referinţă din epocă. Mihnea cel Rău va fi primul care, în documentul datat 26 iunie 1508, nu va invoca propria sa ascendenţă ci „**bătrânii domni**”[1]. Alături de acest element de autentificare/legitimare a posesiei, oarecum nebulos, se conturează şi un al doilea, anume vechimea lăcaşului respectiv[2]. Cele două tendinţe sunt contopite de Vlad Vintilă de la Slatina[3]. Ideea întemeierii se regăseşte şi în două documente ale lui Mircea Ciobanul, în care se face explicit referire la **întemeierea Ţării Româneşti,** precum şi o referire directă la Negru vodă[4].

Acelaşi Negru Vodă-„întemeietorul” va constitui arhetipul domnului Ţării Româneşti şi pentru Pătraşcu cel Bun (1554-1557), care îi va zugrăvi chipul − copiat din biserica Sf.Nicolae Domnesc de la Curtea de Argeş − alături de cele ale tatălui său − Radu Paisie − şi fiului acestuia − Marco − în paraclisul bolniţei de la Cozia.

Al doilea prototip al modelului naţional este cel reprezentat de Neagoe Basarab, a cărui imagine a devenit „legendară prin strălucirea înfăptuirilor sale”[5]. În consecinţă,

[1] „/.../ ca să le fie vama Calafat, care a fost a Tismenei încă de la bătrânii domni” (*DRH*, B, II, p. 118-119).

[2] Este ceea ce va invoca Radu de la Afumaţi în documentul din 16 august 1528, în care este consemnat faptul că „/.../ îi este veche şi dreaptă ocină, dedină, încă de la întâia întemeiere a sfântului loc” (*DRH*, B, III, p.101-102).

[3] Acesta include în actul său pentru mănăstirea Govora, datat 3 noiembrie 1533, formula „/.../ pentru că sunt vechi şi drepte ocine şi dedine ale sfintei mănăstiri, încă din zilele de demult, de când este Ţara Românească şi de când s-a zidit întâi sfânta mănăstire” (*DRH*, B, III, p.276-278).

[4] „/.../ pentru că am văzut domnia mea şi carte de la mâna tatălui domniei mele şi altă carte de la mâna lui Negru voevod cel Bătrân”.(*DRH*, B, IV, p.327-328).

[5] P.Chihaia, *op.cit*, p. 240.

răspândirea sa nu are aceleaşi mecanisme motivaționale cu cel al lui Negru vodă. Astfel, dacă în cazul legendarului întemeietor al voievodatului muntean, prestigiul acestuia era generat de tendința căutării originilor şi asumării propriei istorii, în ceea ce-l priveşte pe Neagoe, elementul de valorizare pozitivă este reprezentat de strălucirea epocii sale şi de realele veleități imperiale pe care domnul le manifestase.

În această abordare a lui Neagoe Basarab nu poate fi eludat faptul că, în epocă, domnul Țării Româneşti a fost autorul *Învățăturilor* către fiul său Teodosie, veritabil manual de guvernare, cu relativă circulație în mediile politice ale epocii. Astfel, în arenga unui act de danie al lui Petru Şchiopul, datat 30 august 1584, se găsesc pasaje asemănătoare celor din *Învățături*[1]. Faptul este explicabil prin prezența unei versiuni a *Învățăturilor* în listele de inventar întocmite după moartea fostului domn al Moldovei.

Cea mai elocventă tendință de promovare a modelului domnesc românesc/autohton − făcând recurs la ambele arhetipuri − aparține însă celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, fiind manifestată de Alexandru al II-lea Mircea în încercarea sa de a se insera în tradiția dinastică a principatului. Este, probabil, motivul pentru care îl introduce pe Negru vodă în actele de cancelarie, oficializându-l, şi construieşte, în 1570, „prima interpretarre cunoscută a tipului bisericii lui Neagoe din Argeş”[2].

3.2. Dinamica imaginii dezirabile. Tradiții şi particularități

Am schițat o succintă tipologie a modelelor comportamentale adoptate/asumate de domnii Țării Româneşti în secolele XIV-XVI. Credem, însă, că − dincolo de identificarea şi prezentarea modelelor − este de interes şi urmărirea dinamicii acestora din perspectiva imaginii pe care respectivii principi au căutat să o inducă/impună în conştiința contemporaneității. Motivația unei asemenea abordări rezidă în faptul că modelul comportamental adoptat/asumat reprezintă, în ultimă instanță, imaginea dezirabilă a respectivului principe.

Această imagine se compune/construieşte continuu, într-un proces ce − în evoluția sa − nu cunoaşte nici un fel de delimitări cu caracter restrictiv/exclusiv. Astfel, elemente ale modelului cavaleresc funcționează încă în secolul al XVI-lea, deşi, în timp, peste

[1] *Ibidem*, p.243-244.
[2] *Ibidem,* p.243.

acestea se suprapuseseră elemente ale altor modele. Din această perspectivă, considerăm că ceea ce poate surprinde analiza dinamicii modelelor comportamentale − ca expresii ale imaginii dezirabile − nu este atât o înlocuire, cât o suprapunere a unor elemente/atribute noi peste un model arhetipal. Dificultățile arătate mai sus, pe care le-am întâmpinat în încercarea de a descifra prezumtivul model arhetipal sunt, deocamdată, cvasi-insurmontabile. Este motivul pentru care am considerat că modelul conex procesului de cristalizare statală românească este cel cavaleresc, adoptat − cel mai probabil − de voievozii secolului al XIV-lea.

Într-o asemenea abordare apare ca legitimă punerea problemei naturii adoptării acestui model. Se impune, deci, a clarifica motivul pentru care imaginea dezirabilă a primilor voievozi a fost una cavalerească, în care ortodoxia era prezentă mai mult prin mediul de propagare a modelului, decât prin conotațiile acestuia. Este dificilă − dacă nu imposibilă − selectarea unui singur motiv din întregul spectru al posibilelor interpretări, mai ales într-o epocă atât de tulbure precum secolul al XIV-lea în Țara Românească.

O primă explicație poate rezida în iradierile modelului politic central-european din spațiul Regatului maghiar, aspect asupra căruia am insistat mai mult la începutul acestui capitol. Alexandru cel Mare era perceput, în întregul spațiu al creştinătății danubiene din secolul al XIV-lea, ca întruchiparea idealului cavalerului, al cuceritorului prin excelență. Alegerea sa ca prototip al imaginii dezirabile pentru voievozii români − şi nu numai − nu poate fi întâmplătoare în contextul evoluțiilor politico-militare din Europa danubiană − implicit de la Dunărea de Jos. Este o epocă de mari mutații, în care frontierele politice sunt într-o continuă mişcare. În cazul special al Țării Româneşti nu poate fi eludat statutul său în raport cu regatul angevin: mişcarea de impingere a frontierei politice a Regatului maghiar va iradia şi în spațiul românesc potențând o mişcare identică a aceluiaşi tip de frontiere a acestuia. Este, deci, normal a considera că în această epocă de extindere teritorială a statalității medievale româneşti modelul comportamental adoptat de voievozii munteni să fie cel care corespunde imaginii cuceritorului.

O a doua explicație posibilă este aceea că asumarea unui model comportamental de sorginte ecumenică era, în conjunctura dată, absolut imposibilă, prin implicațiile politice pe care acest gest le-ar fi avut. Pentru o asemenea interpretare pledează asumarea

modelului ecumenic de către Mircea cel Bătrân abia în momentul în care se poate considera că statalitatea românească sud-carpatică era pe deplin cristalizată. Din această perspectivă se impune a sublinia faptul că asumarea modelului ecumenic bizantin implica şi acceptarea oficială a ortodoxiei. În asemenea condiţii ar fi fost, probabil, greu, dacă nu imposibil, să se adopte un model cu conotaţii ecumenice − corespunzător confesiunii zdrobitoarei majorităţi a populaţiei − care nu ar fi avut nici un fel de ecou în lumea catolică ce domina politic, la vremea respectivă, spaţiul sud-carpatic.

Adoptarea modelului ecumenic de tip bizantin a survenit − cel mai probabil − în momentul în care structurile statalităţii româneşti erau cristalizate din punct de vedere instituţional, deşi autoritatea lor era − încă − insuficient de bine consolidată. Este foarte probabil ca prin structura discursului ecumenic − care face apel în primul rând la identificarea cu personaje biblice − acesta să fi fost mult mai accesibil populaţiei Ţării Româneşti. O dovedeşte cu prisosinţă formula din arenga documentelor interne care, spre deosebire de documentele externe, este de natură să inducă indicatori de imagine capabili a sugera un asemene model. Este cazul documentului datat <1400>, pe care l-am citat mai sus care, prin inserarea Psalmilor, face trimitere la figura regelui David şi sunt evocaţi „*împăraţii din vechime*".

De altfel, însăşi titulatura domnească are − aşa cum arătam mai sus − pronunţate conotaţii/similitudini cu cel al *basileus*-ului constantinopolitan, putând astfel să contribuie − şi el − la consolidarea indicatorilor de imagine specifici modelului ecumenic de tip bizantin. În acest context se cuvine a preciza că primul domn la care modelul ecumenic apare cu claritate − Mircea cel Bătrân − nu renunţă la modelul cavaleresc. Astfel, deşi în documentele emise de cancelaria sa se invocă modelul lui David − prin inserarea Psalmilor −, iar titlul cuprinde toate elementele care includ instituţia domniei în spaţiul de iradiere politică/spirituală bizantină, principele muntean apare reprezentat − atât în tablourile votive de la Cozia ori de la Argeş, cât şi în efigiile sale monetare − în costum de cavaler. Aspectul pledează pentru ipoteza suprapunerii celor două modele într-o continuitate perfect acceptabilă în epocă. Cu siguranţă, o cercetare intensă, interdisciplinară, mult mai aprofundată decât cea de faţă, ar aduce elemente noi asupra continuităţii sau alternanţei celor două modele în Ţara Românească a secolului al XV-lea. Stadiul actual al cercetării nu permite decât avansarea ambelor ipoteze, deşi informaţiile

disponibile susțin o interpretare în sensul continuității/suprapunerii elementelor celor două modele.

Acest aspect este deosebit de vizibil în *Învățături*, unde sunt alăturate arhetipuri ale ambelor modele. Astfel, textul slavon − probabil varianta cu cea mai mare circulație în spațiul românesc sud-carpatic − include fragmente din *Viața sfântului împărat Constantin cel Mare* (în fragmentul I), cât şi din *Alexăndria* (în fragmentul IX). Acestor aspecte le pot fi alăturate trimiterile la celelalte arhetipuri ale modelului ecumenic, ca şi referirile repetate la modelul autocratic bizantin şi la monarhia de drept divin, ilustrând, toate, epoca lui Neagoe Basarab.

Este, de asemenea, interesant de subliniat şi faptul că modelul bizantin devine mai pregnant cu începere din a doua jumătate a secolului al XV-lea, respectiv după căderea Constantinopolului. Dispariția centrului puterii imperiale va stimula, probabil, tendința domnilor munteni de a continua/perpetua tradiția imperială bizantină. Epoca rezistenței antiotomane cu mijloace violente apusese în Țara Românească, secolul al XVI-lea cunoscând momente de maximă tensiune doar în timpul domniilor lui Radu de la Afumați şi Mihai Viteazul. Se contura, în schimb, un nou tip de rezistență, ce se va manifesta prin pătrunderea limbii naționale în documentele de cancelarie şi prin impunerea unui model comportamental autohton.

Din analiza elementelor de continuitate în dinamica imaginii dezirabile a principilor munteni nu pot lipsi referirile la „*modelul satanic*", urmărit − se pare − de Vlad Țepeş în strategiile sale de imagine care vizau mediile externe. Am insistat mai sus asupra posibilității/oportunității încadrării imaginii principelui român într-un model comportamental şi nu credem că este necesr să revenim aici asupra argumentației. Considerăm, însă, că trebuie corelată apariția/utilizarea dimensiunii satanice a imaginii domnului român cu evoluția modelului domnesc în Țara Românească.

Nu poate fi considerat ca fiind o simplă coincidență relativul sincronism al cuceririi centrului ecumenicității bizantine de către otomani cu promovarea în Țara Românească a unui tipar politic de inspirație otomană, corelat cu un model domnesc din care nu lipsesc − cel puțin în ceea ce privește imaginea externă − conotațiile satanice. Pierderea domniei de către Vlad Țepeş în împrejurările cunoscute a condus la stabilirea *statu-quo ante*, respectiv a condominiumului otomano-maghiar asupra principatului sud-

carpatic, în formele stipulate de Tratatul de la Adrinopol din 1451. În planul imaginii dezirabile se poate vorbi de o revalorizare − cel mai probabil superioară, în noul context politic generat de dispariția factorului politic bizantin − a modelului ecumenic.

Din această perspectivă, considerăm că nu este lipsit de suport a considera că evoluția modelului ecumenic a cunoscut două subtipuri/perioade care, deşi promovează aceleaşi valori, au caracteristici diferite. Separate de cea de-a doua domnie lui Vlad Țepeş, modelele domneşti se deosebesc în primul rând prin poziția diferită pe care principii români o au în raport cu puterea imperială. Astfel, dacă până la mijlocul secolului al XV-lea principii munteni au adoptat un model de inspirație bizantină, reproducând la nivelul structurilor politice etnice prenaționaale modelul imperial − golit însă de dimensiunea sa ecumenică −, după această dată se vor erija − păstrând însă caracterul nonecumenic − în apărători ai ortodoxiei şi continuatori ai basileilor. Acesta este, probabil, sensul coexistenței elementelor ecumenice şi cavalereşti în imaginea dezirabilă promovată de Neagoe Basarab. În această interpretare se cuvine a se face şi aprecierea rolului jucat de Vlad Țepeş şi de strategiile sale de imagine în dinamica modelului ecumenic.

La o primă vedere se poate considera că momentul Vlad Țepeş reprezintă, prin valorile promovate, un element de discontinuitate în evoluția modelelor asumate de principii munteni. Într-o abordate diacronică, tocmai această discontinuitate ar putea fi elementul de potențare a declanşării procesului de sinteză a modelului autohton, care se afirmă cu începere din al doilea sfert al secolului al XVI-lea. Ipoteza este atrăgătoare, dar considerăm că în lipsa necesarelor clarificări asupra caracterului „*modelului satanic*" promovat de principele muntean, ea nu poate fi susținută prin argumente. Este motivul pentru care considerăm imprudentă − în actualul stadiu al cercetării − emiterea unor concluzii ferme asupra acestui aspect.

În schimb poate fi adus în discuție − în legătură cu potențarea apariției „*modelului autohton*" − un alt aspect care poate ajuta la clarificarea lucrurilor. Este vorba despre promovarea modelului cneazului Lazăr de către Neagoe Basarab. Dincolo de eventualele − şi posibilele − conotații legate de înrudirea, prin doamna Ruxandra cu despoții sârbi, trebuie avut în vedere faptul că Lazăr a fost nu numai un erou al rezistenței antiotomane - relatările despre faptele sale având o relativă răspândire în epocă -, ci şi un

monarh al unui stat etnic prenațional. Asumarea de către Neagoe Basarab a unui asemenea model, care nu avea nici un fel de conotații ecumenice − în sensul tradițional − poate fi considerat ca un factor de potențare a promovării modelului românesc, într-o explicabilă încercare de a identifica personalități autohtone cu un prestigiu similar. Apare, astfel, legitimă alegerea lui Negru Vodă ca model tradițional, atât perioada în care se presupunea că a trăit, cât şi faptele sale − miticul întemeietor al ţării − conferindu-i prestigiul necesar, într-o epocă în care popoarele Europei îşi căutau identitatea.

Şi de această dată se cuvine a sublinia faptul că modelul Negru Vodă − prin valorile pe care le promovează − nu contrazice indicatorii imaginii dezirabile anterior constituiți. Negarea dimensiunii ecumenice/imperiale în favoarea celei „*etnice prenaționale*" se înscrie în spiritul epocii, fiind conexă evoluției generale a mentalităților.

În ceea ce priveşte modelul „*Neagoe Basarab*", considerăm că utilizarea lui corespunde unei nevoi de prestigiu, incontestabil legată de epoca de înflorire culturală pe care a marcat-o domnia acestuia.

Concluzionând, considerăm că în stadiul actual al cercetării se poate afirma că modelele domneşti - ca imagini dezirabile - au avut o evoluție marcată de continuitate, elementele noi suprapunându-se peste cele mai vechi, îmbogățindu-le şi „actualizându-le", în scopul de a le face comptibile cu spiritul epocii lor.

Concepte-cheie

- Tipar politic bizantin;
- ***Autokrator;***
- Ierarhie politică;
- Instituția domniei;
- Sfat domnesc;
- Dregătoriile;
- Sistemul instituțional;
- Instituții dependente de autoritatea centrală;
- Instituții reprezentative;
- Ierarhia ecleziastică;
- Însemnele monarhului;
- Modele domneşti;
- Modelul cavaleresc;
- Modelul ecumenic de tip bizantin;
- Modelul „satanic";
- Modelul autohton.

Întrebări şi probleme

1. Care sunt principalele caracteristici ale modelului politic bizantin ?
2. Care sunt elementele ierarhiei politice ?
3. Care sunt principalele caracteristici şi atribute ale instituţiei domniei ?
4. Care sunt principalele însemne ale monarhului şi ce simbolizează ele ?
5. Care sunt modelel domneşti ?

Tema 12

POLITICĂ ŞI IMAGINE

Acţiuni imagologice pentru impunerea modelelor domneşti • Strategii pentru potenţarea imagologică a acţiunilor politico-militare • Strategii de imagine cu finalitate militară • Deformări de imagine cu implicaţii politice

1. ACŢIUNI IMAGOLOGICE PENTRU IMPUNEREA MODELELOR DOMNEŞTI

1.1. Relaţia tipar politic - model domnesc şi indicatorii de imagine

Analiza modelelor/tiparelor politice şi a modelelor domneşti a condus la identificarea unor arhetipuri care au fost utilizate de „*directorii de conştiinţe*" ai secolelor XIV-XVI pentru proiectarea, elaborarea, şi utilizarea acţiunilor/„strategiilor" imagologice indispensabile guvernării, ca şi a dinamicii evoluţiei acestora. Considerăm însă că, pentru facilitarea înţelegerii mecanismelor de producere a imaginii, se impune, alături de perspectiva diacronică − deja prezentată − şi o abordare a problematicii cursului dintr-o perspectivă sincronică. Aceasta pentru că, deşi în majoritatea cazurilor se poate vorbi de un sincronism al evoluţiei celor două categorii de modele, sunt perioade în care între acestea nu există concordanţă deplină.

Un prim asemenea aspect poate fi întâlnit în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, epocă ce corespunde cristalizării instituţionale a statalităţii medievale în Ţara Românească. Perioada corespunde apariţiei şi consolidării tiparului politic bizantin în Ţara Românescă. Este epoca în care se sintetizează sistemul instituţional muntean şi ierarhia internă, Ţara Românească integrându-se în familia bizantină de state. Cu toate acestea, modelul comportamental al primilor domni va fi unul cavaleresc, axat pe arhetipul − comun, deopotrivă, spaţiilor ortodox şi catolic − lui Alexandru cel Mare, ecumenicitatea bizantină apărând abia la Mircea cel Bătrân.

Al doilea exemplu care poate fi invocat în acest context este cel din prima jumătate a secolului al XVI-lea, când îşi face apariţia modelul comportamental autohton. De această dată, elementul de permanenţă este tiparul politic, modelele comportamentale bizantine menţinându-se în epocă, chiar cu unele tendinţe de amplificare.

Cele două exemple sunt de natură să releve atât faptul că, în perioadele de tranziţie, evoluţia celor două categorii de modele nu este sincronă, cât şi aparenta imposibilitate a stabilirii unui raport de determinare între ele. Acest al doilea aspect prezintă, din perspectiva demersului nostru, un deosebit interes, având în vedere necesitatea determinării factorului care influenţează, în cel mai înalt grad alegerea/stabilirea indicatorilor de imagine specifici.

Depăşind însă nivelul aparenţelor, se poate stabili originea şi fundamentarea diferită a celor două categorii de modele. Astfel, se poate vorbi de o expresie preponderent instituţională a modelului politic, în timp ce modelul comportamental/domnesc este dependent − în cea mai mare măsură − de climatul mental al epocii, fiind necesară relizarea unei sinteze capabilă a avea rezonanţă atât în mediul elitelor politice, cât şi în mase.

Un prim aspect asupra căruia este necesar a se zăbovi este cel al contextului politic specific Ţării Româneşti în secolul al XIV-lea, îndeosebi în a doua jumătate a sa. În această conjunctură de mare complexitate, procesul cristalizării statalităţii româneşti a fost permanent susţinut prin însemnate eforturi diplomatico-militare, situaţie care impunea recursul la arhetipul cavaleresc conţinut de modelul lui Alexandru cel Mare. Apare astfel explicabilă utilizarea de către domnii munteni a aceluiaşi model şi după integrarea lor în familia de principi condusă de *basileus*-ul de la Constantinopol.

În legătură cu persistenţa modelului cavaleresc se poate aduce în discuţie şi posibilitatea − având în vedere mijloacele de comunicare precare ale epocii − ca o modificare brutală/rapidă a modelului comportamental să conducă la imposibilitatea decodificării corecte a acestuia şi, în consecinţă, la respingerea lui. Într-o epocă în care puterea domnească era insuficient de bine consolidată, iar instituţiile de inspiraţie bizantină abia se constituiau, consecinţele unei schimbări a modelului comportamental domnesc erau incalculabile. Neconcordanţa modelului domnesc cu reprezentarea mentală a domniei − în cazul de faţă arhetipul său cavaleresc − putea lipsi de legitimitate pe cel

care ar fi promovat noul model, privându-l astfel pe principe de sprijinul populației. Acesta este, probabil, motivul pentru care − în împrejurările celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea − modelul politic a fost, în raport cu cel comportamental, preponderent, pentru aplicarea sa fiind necesară doar o decizie politică. Ulterior, pe măsura receptării de către mentalul colectiv a noului model politic şi a sistemului de valori pe care acesta îl presupunea, a devenit posibilă îmbogățirea modelului domnesc cu valorile arhetipale ale ecumenicității bizantine.

Cu totul altfel stau lucrurile în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Bizanțul se prăbuşise sub loviturile otomanilor de trei sferturi de veac, iar Regatul maghiar dispărea − şi el, pentru câteva secole − de pe scena politică a Europei, situație în care menținerea *statu-quo*-ului juridic şi teritorial al principatului muntean impunea − în condițiile pronunțatei instabilități politice interne − găsirea unor noi soluții de supraviețuire. Trebuie avute în vedere, de asemenea, şi mutațiile produse în climatul mental al epocii, generate, în bună măsură, de valorizarea superioară a ideii identității. Fenomenul fiind mult prea complex pentru a putea fi analizat aici, ne vom limita la a enunța factorii pe care-i considerăm a fi avut un rol determinant în producerea acestor mutații pe plan mental.

În primul rând, poate fi invocat în acest context impactul avut de descoperirea unor alte culturi şi civilizații, ca o consecință directă a depăşirii frontierelor − atât geografice, cât şi spirituale − ale Europei. Multiplicarea imaginii virtuale a „*celuilalt*" a avut un dublu impact: apariția, pe de o parte, a unui posibil sentiment pan-european − prea nebulos pentru a putea fi interpretat şi cuantificat aici −, Lumea Veche fiind privită ca un tot unitar, al cărui destin este identic, iar pe de alta, complementar, naşterea conştiinței individualității în cadrul amalgamului reprezentat de Bătrânul Continent, în condițiile în care singurul criteriu vibil de stabilire a acesteia tindea să devină cel etnic. Astfel, creşterea interesului pentru descoperirea originilor este pe deplin explicabilă şi potențează proliferarea şi valorizarea superioară a mitului eroului întemeietor.

Acestui context general-european i se suprapun evoluțiile regionale. Cvasi-unicitatea statalității creştine la Dunărea de Jos evidentă în al doilea sfert al secolului al XVI-lea − reprezentată de statele medievale româneşti − a generat o accentuată mişcare pentru apărarea structurilor politice preexistente. În situația în care orice modificare a

modelului politic ar fi însemnat − foarte probabil, în condițiile date − o creştere a influenței otomane, relativa stabilitate a acestuia poate fi interpretată ca un factor de apărare a ființei statale.

Dincolo de aceste două extreme − a căror interpretare am încercat-o mai sus − se află perioada lungă (de aproape două secole) în care tiparelor politice le-au corespuns, în linii mari, modelele comportamentale asumate de principii Țării Româneşti. Nuanțarea acestora, fluctuațiile lor, ca şi perceperea diferită de către contemporaneitate conduc la avansarea ipotezei potrivit căreia elementul dinamic, care individualizează indicatorii şi acțiunile/„strategiile" imagologice este modelul domnesc, tiparul politic fiind, în general, cadrul care potențează acțiunile/„strategiile" imagologice. Un argument primar pentru susținerea acestei ipoteze este simplul fapt al continuității − cu o singură excepție notabilă, cea din epoca celei de-a doua domnii a lui Vlad Țepeş − a tiparului politic bizantin în Țara Românească, deşi modelele comportamentale au fost fluctuante.

În al doilea rând, se poate face apel la caracterul evident mai dinamic al mentalităților în comparație cu conservatorismul politico-instituțional specific evului de mijloc. Avându-se în vedere indisolubila legătură între structurile instituționale şi modelul politic care le generează, rezultă că relativa imobilitate instituțională poate fi considerată ca o stabilitate a modelului politic. Concluzia vine în sprijinul interpretării pe care am dat-o relației tipar politic-model domnesc.

Sintetizând, considerăm că în proiectarea, elaborarea şi utilizarea acțiunilor/„strategiilor" imagologice rolul predominant a revenit − în condițiile unui tipar politico-instituțional bizantin cvasiconstant − modelelor domneşti. Este motivul pentru care în analiza strategiilor de imagine pe care o vom face vom porni de la acest element variabil, evident, fără a neglija racordarea la tiparul politic.

În consecință, apreciem că în perioada analizată aici pot fi identificate în spațiul românesc sud-carpatic câteva perechi de modele, viabile pe durată − în sensul dat de Braudel termenului − conjuncturală sau lungă. În ordine strict cronologică, acestea sunt: **modelul ecumenic-cavaleresc**, **modelul ecumenic de tip bizantin**, **modelul domnesc postbizantin** şi **modelul domnesc autohton**. Acestora li se adaugă punctual **modelul „otoman-satanic"** asimilat epocii celei de-a doua domnii a lui Vlad Țepeş.

Într-o asemenea abordare, rolul hotărâtor revine corectei valorizări a informațiilor relative la existența modelelor. Acceptând existența modelului şi a funcției sale sociale, se impune a considera ca posibilă şi intenția imitării, a identificării cu acesta, implicit de impunere a unei anumite imagini.

Un al doilea argument care ar putea fi invocat în sprijinul ipotezei acțiunii deliberate de creare de imagine rezidă în dinamica modelelor domneşti. Faptul că modelele nu se anulează, ci se completează, se îmbogățesc cu noi indicatori, confirmă − şi el − existența unei acțiuni deliberate de combinare a elementelor relevante în scopul creării unei imagini apte să potențeze, în cea mai mare măsură, acțiunile politico-militare.

În sprijinul ipotezei existenței preocupărilor pentru acțiuni imagologice deliberate, se poate invoca preocuparea − sesizabilă în documentele epocii − ca mesajul să fi redactat în termeni corespunzători sistemului de referință al receptorului. Interesant în acest sens ni se pare documentul emis de cancelaria lui Vladislav-Vlaicu la 16 iulie 1372, prin care Vladislav de Dobca primeşte o serie de sate pentru meritele sale în luptele cu otomanii. Redactat în limba latină şi destinat mediului catolic transilvănean, documentul conține o formulă de blestem[1] care este de natură a avea relevanță exclusiv în respectivul mediu mental.

1.2. Indicatori de imagine şi acțiuni imagologice pentru impunerea modelului ecumenic-cavaleresc

Am arătat în altă temă condițiile în care s-a afirmat şi a fost utilizat acest model, motiv pentru care nu mai credem de cuviință a reveni asupra acestor aspecte. Trebuie totuşi să amintim că acest binom imagologic se întinde pe parcursul domniilor lui Nicolae Alexandru, Vladislav-Vlaicu, Radu I, Dan I şi, parțial, Mircea cel Bătrân, corespunzând, în bună măsură, epocii de cristalizare instituțională a statalității muntene.

Arhetipul caracteristic acestui model este Alexandru cel Mare, eroul cuceritor, imagine dezirabilă pe deplin justificată pentru o domnie în curs de consolidare, într-o epocă de acerbe confruntări pentru afirmarea şi păstrarea ființei statale, ca şi pentru lărgirea frontierelor. Ceea ce generează unicitatea modelului ecumenic-cavaleresc este faptul că, în această situație, eforturile presupuşilor creatori de imagine/directori de

[1] „/.../ asupra unuia sau unora ca aceştia să cadă mânia şi pedeapsa lui Dumnezeu, a fericitei fecioare Maria, a tuturor sfinților, mânia sfinților regi Ştefan, Ladislau şi Emeric" (*DRH*, B, I, p.14-17).

conştiinţe − greu de identificat datorită lipsei informaţiilor − nu s-au canalizat exclusiv/preponderent spre impunerea imaginii dezirabile a domnului, ci s-au preocupat şi de reflectarea noii structuri instituţionale şi a noului statut politic al Ţării Româneşti. Faptul este normal şi explicabil în condiţiile complexe ale celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIV-lea. Promovarea unei asemenea imagini era − cel mai probabil − singurul mijloc viabil pentru a face ca noile structuri politico-instituţionale să fie acceptate şi recunoscute atât pe plan intern − în primul rând, dar nu exclusiv, de elita politică − cât şi pe plan extern. Elementul de continuitate apt a furniza garanţiile de securitate socială îl constituie, în această perioadă − aşa cum am arătat mai sus − modelul comportamental cavaleresc. Este, deci, evident faptul că în a doua jumătate a secolului al XIV-lea strategiile de imagine au vizat impunerea unui model politic şi, deopotrivă, a unuia domnesc.

Climatul politic şi mentalul ca sistem de referinţă. Este necesară şi o succintă caracterizare a climatului mental al epocii. Informaţiile contemporane sunt deosebit de sărace, fără a face, însă, imposibilă formularea ipotezei potrivit căreia societatea munteană a secolului al XIV-lea − mai ales în a doua jumătate a sa − se simţea ameninţată. O simplă trecere în revistă a evenimentelor care au marcat această perioadă este suficientă pentru a identifica o sumă de factori capabili a genera un climat mental dominat de o stare de angoasă.

Un prim element care poate fi considerat ca având un rol important în crearea unui sentiment de insecuritate este expansiunea maghiară disimulată în cadrul binomului cruciadă pontificală-cruciadă regală. Invaziile maghiare derulate pe întreg parcursul secolului, dublate de intensa şi vehementa campanie de catolicizare au fost, cu siguranţă, de natură să producă în societatea românească o stare de stress şi insecuritate, care şi-a pus, probabil, o amprentă puternică asupra climatului mental sud-carpatic. Acestei duble ameninţări − politico-militară şi confesională − i s-a adăugat cea otomană, efectul imediat fiind − probabil − acutizarea sentimentului de insecuritate. Este de presupus că în faţa noului pericol ideea ameninţării maghiare s-a estompat. Este, de asemenea, de presupus că un rol în această schimbare de mentalităţi a avut şi populaţia sud-dunăreană refugiată în Ţara Românească sub presiunea ofensivei otomane, care, cu siguranţă, a propagat imaginea înspăimântătoare a cuceritorului musulman.

Alți factori capabili a genera teamă şi insecuritate sunt calamitățile naturale şi corolarul lor, foametea. Din această perspectivă, pot fi identificate ca elemente potențatoare ale climatului general de insecuritate atât marea epidemie de ciumă de la mijlocul secolului, cât şi anii în care au apărut anomalii climatice ori s-au obținut recolte slabe.

Se poate, deci, concluziona că în a doua jumătate a secolului al XIV-lea o caracteristică a societății româneşti sud-carpatice era climatul de insecuritate, apt a genera un comportament mental conservator, de rezistență la schimbare.

Acțiuni pentru promovarea modelului comportamental cavaleresc. Într-un context de o asemenea complexitate se impunea rezolvarea, prin utilizarea indicatorilor de imagine şi a acțiunilor/„strategiilor" imagologice, a două deziderate majore: impunerea noului tipar/model politic şi prezervarea unei imagini a principelui capabilă a fi recunoscută de supuşi, care să-i potențeze acestuia actele de voință politică.

Modelul comportamental s-a păstrat în jaloanele modelului cavaleresc ilustrat de figura lui Alexandru cel Mare. Deşi informațiile sunt lacunare, considerăm că pot fi identificați unii indicatori, dacă nu caracteristici, măcar capabili să sugereze adoptarea de către principii munteni a unui asemenea model. Pornind de la cele trei idealuri ale modelului cavaleresc − adevăr, dreptate şi îndurare − se poate face afirmația că acestea se regăsesc, implicit, în unele documente emise de cancelaria Țării Româneşti.

Un al doilea set de indicatori ai imaginii cavalereşti îl reprezintă redarea principelui într-o manieră care să amintească de modelul arhetipal. Avem în vedere reprezentările domnilor munteni atât în tablourile votive, cât şi în efigiile monetare. Astfel, Nicolae Alexandru apare în pronaosul bisericii Sfântul Nicolae Domnesc, zugrăvit postum, în timpul domniei lui Vladislav-Vlaicu „în costum occidental, cu o tunică strânsă pe trup /.../, cu pantaloni strâmți /.../ şi cu o centură cavalerească încingându-i şoldurile"[1]. Într-un mod similar a fost − probabil − înfățişat şi Vladislav-Vlaicu, aflat la data executării picturii murale în biserică, 1379, în culmea puterii sale, dar refacerile succesive şi fanteziste ale frescei nu permit emiterea unei opinii fundamentate

[1] P.Chihaia, *Țara Românească între Bizanț şi Occident*, Iaşi, Institutul European, 1995, p.154.

în această privință. Un aspect aparte aduce efigia monetară a lui Radu I, de natură să acrediteze imaginea de cavaler în armură a domnului.

Acțiuni pentru promovarea modelului politic bizantin. Integrarea în familia de principi condusă de *basileus* este, poate, cel mai elocvent demonstrată de titlul primilor domni, în care, aşa cum am arătat mai sus, influența bizantină este evidentă. În acest context, se cuvine a fi menționat faptul că titlurile cele mai impunătoare le poartă principii acestei perioade. În titulatura acestora se regăsesc indicatorii esențiali pentru construirea imaginii domniei ca expresie a noului model politic: numele-titlu **Ιω − Ιωαννης**, formula „*Dei gratia*" în versiunea sa slavonă „*din mila lui Dumnezeu*" şi atributul de independență − în sens medieval − „*singur stăpânitor*"/ „*singur țiitor*".

Ni se pare important faptul că apariția şi utilizarea indicatorilor enumerați mai sus este preponderentă în documentele interne, îndeosebi în actele de danie care, prin natura lor, au în epocă o importanță ieşită din comun. Se poate considera că etalarea întregului titlu pe un astfel de act reprezintă − pe lângă caracterul solemn conferit documentului − şi o probabilă tentativă de a impune în conştiința cititorilor noua imagine a sistemului instituțional: monarhie autocratică de drept divin.

Nu este întâmplător faptul că titlul cel mai bogat în asemenea elemente apare în diplomatica păstrată de la cancelaria lui Mircea cel Bătrân, elocvent în acest sens fiind titlul domnului aşa cum apare în documentul datat <1404 - 1406>[1]. La data probabilă a emiterii documentului, modelul bizantin se impusese deja, instituțiile statalității medievale româneşti fiind cristalizate în forma lor clasică.

Alături de titlu, se poate considera ca având o contribuție la impunerea imaginii instituției domniei reprezentarea iconografică a domnilor perioadei. Astfel, atât Nicolae Alexandru − reprezentat în pronaosul bisericii Sfântul Nicolae Domnesc −, cât şi Mircea cel Bătrân − figurat la Cozia, în biserica mare şi în bolniță − sunt zugrăviți purtând în jurul gâtului şi pe brațe însemne de rang bizantine, „*clavi aurei*", care semnificau legătura cu Bizanțul şi, implicit, integrarea în ierarhia imperială. În cazul lui Mircea cel Bătrân,

[1] „Eu, cel în Hristos Dumnezeu, binecredinciosul şi binecinstitorul şi de Hristos iubitorul şi singur stăpânitorul, Io Mircea mare voievod şi domn, din mila lui Dumnezeu şi cu darul lui Dumnezeu, stăpânind şi domnind peste toată țara Ungrovlahiei şi al părților de peste munți, încă şi către părțile tătărăşti şi Amlaşului şi Făgăraşului herțeg şi domn al Banatului Severinului şi pe amândouă părțile pe toată Podunavia, încă şi până la Marea cea Mare şi stăpânitor al cetății Dârstorului" (*DRH*, B, I, p.63-65).

trimiterea la lumea bizantină este şi mai evidentă, fiind figurat şi vulturul bicefal bizantin ca simbol heraldic.

O altă modalitate de afirmare a statutului de independență a instituției domneşti în raport cu coroana maghiară prin intermediul heraldicii − ca metalimbaj cu o relativă circulație în epocă − îl constituie cromatica blazonului Basarabilor. Compararea stemei primilor domni munteni − având în primul cartier opt brâie alternând aur şi verde, iar în cartierul secund aur − cu cea a Regatului maghiar − compusă cromatic din verde şi argint − dovedeşte că stema principilor români era autoconcedată, iar statul în fruntea căreia se găseau aceştia îşi cristalizase structurile de putere, metalul utilizat în blazonul Basarabilor fiind − potrivit „ierarhiei cromatice" unanim recunoscute[1] − superior celui din stema maghiară. În condițiile în care stema ar fi fost concedată de regele maghiar − păstrându-se statutul anterior integrării în familia principilor bizantini − nu ar fi fost posibilă utilizarea aurului, metal superior în heraldică argintului din compoziția maghiară.

Un alt important indicator de imagine al modelului politic bizantin este strânsa legătură între domnie şi biserică. Aceasta este ilustrată, în epocă, atât de ansamblul arhitectonic de la Argeş − menit a reproduce, la scară, unitatea specific bizantină între autoritatea laică şi cea ecleziastică −, cât şi de numeroasele danii pe care domnii le fac aşezămintelor ecleziastice. Aspectul capătă consistență în diplomatică tot în epoca lui Mircea cel Bătrân, când apar menționați în fruntea sfatului domnesc înalții ierarhi din cuprinsul principatului sud-carpatic**.**

În ciuda cantității reduse de izvoare de epocă în măsură să furnizeze informații viabile despre modalitatea de utilizare a imaginii pentru susținerea/potențarea politicii de profunde transformări a societății muntene în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, credem că am reuşit, interpretând cei câțiva factori pe care i-am putut decela, să schițăm o posibilă/probabilă strategie de imagine aplicată de primii principi ai Țării Româneşti. Aceştia, întreținând modelul comportamental cavaleresc − cu rezonanță în spațiul mental al epocii, reprezentarea liderului-tip fiind, cel mai probabil, în deplină consonanță cu acesta − au creat o imagine favorabilă, uşor de acceptat, instituțiilor statului sud-carpatic integrat în ierarhia imperială bizantină.

[1] Charles Fox-Davies, *The Wordworth Complete Guide to Heraldry*, Ware, Wordworth Editions Ltd., 1996, p. 75-78

Astfel domnul/principele va purta un titlu ale cărui elemente vor oferi informații asupra noului statut politic/juridic, va apărea figurat în iconografia epocii purtând însemne de rang de sorginte bizantină, iar heraldica va afirma poziția de independență față de Angevini a țării. La rândul ei, Bisericii îi va reveni în ierarhia acum cristalizată a principatului locul pe care îl ocupa şi în Bizanț.

1.3. Indicatori de imagine şi acțiuni imagologice pentru impunerea modelului ecumenic-domnesc

Cu binomul ecumenic-domnesc se intră în domeniul acțiunilor imagologice centrate pe promovarea indicatorilor comportamentali. Aspectul devine evident în timpul domniei lui Mircea cel Bătrân − când modelul politic bizantin era deja cristalizat, nemaifiind nevoie să se insiste pentru construirea unei imagini favorabile a acestuia - şi va fi sesizabil până la sfârşitul perioadei analizate aici.

Nu se poate vorbi, în cazul acestui binom, de un arhetip comportamental caracteristic. În epocă se vor utiliza mai multe modele individuale − regii-profeți David şi Solomon, sfinții militari Gheorghe şi Dimitrie, sfinții împărați Constantin şi Elena − subsumate fie tradiției biblice, fie celei bizantine/ortodoxe. Este motivul pentru care am considerat că această galerie de modele individuale poate fi redusă la un singur tip generic, cel ecumenic.

Caracteristică, însă, şi − în bună măsură − definitorie pentru acest binom este poziția secundară față de Imperiu sugerată de raportarea deferentă la ideea de ecumenicitate. Acest aspect va fi sesizabil până în momentul cuceririi Constantinopolului de către otomani, moment după care modelul adoptat şi, implicit, acțiunile imagologice se vor modifica.

Climatul politic şi mentalitățile colective ca sisteme de referință. Şi pentru această perioadă informațiile referitoare la dinamica mentalităților colective sunt sărace. Utilizând însă aceeaşi metodologie se poate schița un cadru general al relației mentalități colective - acțiuni imagologice.

La o primă vedere se poate aprecia că primele două decenii ale secolului al XV-lea − corespunzând domniei lui Mircea cel Bătrân − au fost o epocă de relativă linişte şi stabilitate socială. Factorii de risc, care generaseră şi stimulaseră instaurarea climatului de

nesiguranță, s-au diminuat considerabil. Astfel, criza traversată de Sultanatul otoman după severa înfrângere de la Ankara a fost de natură să slăbească presiunea asupra frontierei sudice a Țării Româneşti, în condițiile în care Mircea cel Bătrân cunoştea, în această perioadă, apogeul puterii sale.

Din punct de vedere confesional, ofensiva catolică, specifică celei de-a doua jumătăți a secolului al XIV-lea, scăzuse în intensitate. Repetatele tentative de realizare a unui front comun antiotoman sub semnul cruciadei făcuseră, cu siguranță, nu numai acceptabilă, dar şi realizabilă soluția cooperării militare între catolici şi ortodocşi.

Se poate afirma că şi în plan confesional factorii de risc au cunoscut o diminuare. De asemenea, izvoarele nu păstrează referiri importante la calamități sau ani de foamete. Se poate deduce că epoca este una de înflorire economică şi de linişte socială, ceea ce determină şi o estompare a sentimentului de insecuritate.

Refacerea puterii otomane şi reluarea acțiunilor ofensive ale Porții la Dunărea de Jos au spulberat liniştea regiunii. Confruntările tot mai acerbe creştino-otomane pe frontul dunărean au reinstaurat în mediul românesc starea de angoasă şi insecuritate. Acesteia i se va adăuga şi creşterea presiunii confesionale, mediul catolic fiind confruntat cu o perioadă de accentuare a fricii satanice, care va continua, cu deosebită virulență, până în anii cuceririi Constantinopolului. Tabloul general al mentalităților colective/sistemelor de referință era marcat din nou, la mijlocul secolului al XV-lea, de spaimă şi sentimentul insecurității.

Principalele elemente ale modelului ecumenic-domnesc. Un prim aspect demn de a fi relevat este invocarea unor texte sau personaje biblice în arenga unor documente, cum este cazul unui document de la Mircea cel Bătrân datat 20 mai 1388[1]. Formula este reluată în o serie de acte ulterioare emise de cancelaria aceluiaşi principe, dar şi de cancelariile lui Dan al II-lea, Alexandru Aldea sau Vladislav al II-lea. Toate aceste documente fiind acordate mănăstirii Cozia, se poate presupune că sunt actualizări ale

[1] „† Câți se poartă cu duhul lui Dumnezeu, aceştia sunt fiii lui Dumnezeu, cum spune dumnezeiescul apostol, căruia mergându-i pe urmă cei iubitori de dreptate, ce se silesc spre cele bune şi viața dorită au dobândit, cele pământeşti pământului lăsându-le şi mutându-se la ceruri, acel fericit glas de bucurie auzindu-l, pe care veşnic îl aud: «Veniți, binecuvântații părintelui meu, să moşteniți împărăția cerurilor, care este gătită vouă de la întemeierea lumii»“ (*DRH*, B, I, p.25-28).

primei forme, cea din 1388. Cu adevărat important este faptul că pe parcursul a mai bine de o jumătate de secol formula de invocare a legitimității divine este neschimbată.

Tot într-un act de danie al lui Mircea cel Bătrân , datat <1400>, modelul divin pe care domnul îl urmează este sugerat atât de un fragment din arenga documentului[1] − a cărui formă se va perpetua, de asemenea, pe întreaga perioadă analizată aici, ea putând fi regăsită şi în acte de danie emise de Radu Paisie sau de Mircea Ciobanul −, cât şi de inserarea psalmilor lui David.

Analiza documentelor indică faptul că principalele elemente ale imaginii conținute de cele două documente citate până acum sunt: **legătura directă,** de cvasi-rudenie, a domnului **cu lumea sacralității** − prin intermediul apostolilor, „*sfinții purtători de Dumnezeu părinți*" −, cultivarea idealurilor de **dreptate, binefacere şi milostenie** - în sens creştin ortodox, deşi subsumat ideii de ecumenicitate − şi **legitimarea domniei** prin intenția de a continua faptele de înțeleaptă cârmuire a vechilor împărați şi domni. Acest din urmă indicator necesită un scurt comentariu explicativ.

Intenția de a utiliza efectul „*hallo*" al predecesorilor este o practică cunoscută, vizibilă atât în evul mediu, cât şi mai târziu. În majoritatea actelor de danie din Țara Românească este menționat faptul că principele donator continuă opera de milostenie a predecesorilor săi. Cu totul altfel stau însă lucrurile cu citarea „*vechilor împărați*" formula apărând abia spre sfârşitul veacului al XIV-lea, când structurile instituționale ale modelului politic bizantin erau într-un stadiu avansat de cristalizare. Datarea ipotetică a documentelor în care este invocată imaginea vechilor împărați nu permite stabilirea precisă a unui raport de succesiune cronologică între acestea. Important ni se pare faptul că invocarea explicită a unor figuri imperiale, precedată de recursul la legătura domnului − prin intermediul apostolilor − cu spațiul sacru şi urmată de inserarea unora din *Psalmii lui David* reprezintă − în opinia noastră − atestarea incontestabilă a adoptării modelului

[1] „† În lege a poruncit domnul Dumnezeu fiilor lui Israel, ca pe fiecare an să dea zeciuială din câte câştigă. Şi ştiind aceasta apostolii, sfinții purtători de Dumnezeu părinți, ne-au îndrumat spre ajutorarea şi binefacerea sufletelor noastre şi ne-au lăsat nouă moştenire, celor din urmă copii ai lor, ca unii prin rugăciune şi prin veghe şi post, alții prin milostenie şi pocăință să ne ferim de toate relele, ca cu toată şi întărirea să fim gata să auzim acel glas: «Veniți la mine toți cei ce vă trudiți şi cei ce sunteți împovărați şi eu vă voi odihni; luați asupra voastră jugul meu şi învățați-vă de la mine, că sunt blând şi smerit cu inima şi veți găsi pacea sufletelor voastre, căci jugul meu este bun şi povara mea este uşoară. Veniți binecuvântații părintelui meu şi moşteniți împărăția cea gătită vouă de la întemeierea lumii, căci am fost flămând şi mi-ați dat să mănânc, am fost însetat şi mi-ați dat să beau, am fost străin şi m-ați primit, gol şi m-ați îmbrăcat, bolnav şi m-ați căutat, în temniță am fost şi ați venit la mine»" (*DRH*, B, I, p.47-49).

domnesc de inspirație bizantină. Din aceeaşi perioadă datează şi apariția formulei „*binecredinciosul şi de Hristos iubitorul*“, prezentă, în forme uşor diferite, în diplomatica Țării Româneşti de acum şi până la sfârşitul perioadei care face obiectul analizei nostre.

1.4. Strategii de imagine utilizate de Vlad Țepeş

În cazul special al lui Vlad Țepeş, elementul fundamental al strategiilor sale de imagine rezidă în dimensiunea externă a acesteia. Practic, se ştiu prea puține despre acțiunile imagologice ale principelui în plan intern pentru a putea analiza cu un oarecare coeficient de probabilitate imaginea sa internă. Cu toate acestea, pot fi identificate unele elemente care să contureze „modelul” său comportamental.

Analiza informațiilor − de cele mai multe ori fragmentare − oferite de izvoare şi interpretarea lor din perspectivă imagologică permit avansarea ipotezei unei combinări a strategiilor de imagine utilizate de principele român în funcție de obiectivele pe care acesta şi le propusese. Faptele indică existența a două etape bine conturate ale domniei, definite de poziția domnului în cadrul statului şi în relațiile cu Regatul maghiar şi Poarta otomană. Strategiile de imagine utilizate de Vlad Țepeş sunt adaptate acestor etape.

Prima etapă se află sub semnul eforturilor pentru consolidarea domniei. Vlad Țepeş îşi creează propria imagine de „**mare stăpânitor**”. Descompunerea acesteia conduce la identificarea unui set de indicatori capabili să explice, într-o oarecare măsură, evoluția ulterioară a imaginii voievodului muntean. Între aceştia, alături de imaginea tradițională a judecătorului suprem, de sorginte bizantină şi nu numai - atributul de „*lex animata*” al suveranului fiind cvasigeneral în lumea creştină a epocii −, se remarcă şi câțiva indicatori de cu totul altă factură. Fiecare dintre aceştia şi toți la un loc contribuie, indirect, la construirea unei imagini paralele cu aceea a modelului ecumenic.

În ceea ce priveşte acțiunile pentru promovarea în mediile externe a unui anumit tip de imagine, Vlad Țepeş va impune un nou tip de imagine, şocant pentru publicul-țintă. Izvoarele sunt unanime în a relata ordinea din țară, administrația fermă şi eficientă, siguranța drumurilor, toate asociate imaginii domnului. O altă componentă a imaginii Țării Româneşti sub domnia lui Vlad Țepeş este, indiscutabil, aceea de **posesoare a unei forțe armate profesioniste**, nemijlocit subordonată voievodului. Faptul existenței unei asemenea forțe este el însuşi remarcabil, într-o epocă în care statele creştine din Europa

danubiană nu renunțaseră la sistemul banderiilor nobiliare, iar în Occident regele Carol al VII-lea al Franței, în jurul anului 1445, a luat marilor seniori dreptul de a recruta oameni dependenți de ei, revendicându-şi dreptul exclusiv de recrutare pe întreg teritoriul statului, procedând la o operațiune de triere prin care asigura armatei o compoziție corespunzătoare şi uniformă.

Este dificil de precizat cum a ajuns Vlad Țepeş la conştiința importanței imaginii de țară şi a corelației acesteia cu problematica apărării. Până la proba contrară, atât ipoteza unei inițieri speciale în arta guvernării, cât şi cea a unei concluzii empirice, sunt pe deplin valabile, fiecare având-şi gama proprie de argumente pro şi contra. Ceea ce interesează aici nu este modalitatea de dobândire a unei asemenea conştiințe, ci acțiunile pe care aceasta le-a generat. Pentru atingerea acestui deziderat vom face din nou apel la informațiile contemporane activității domnului român în scopul evidențierii imaginii Țării Româneşti la mijlocul veacului al XV-lea.

După 1460, preponderentă în acțiunile lui Vlad Țepeş a devenit problema confruntării cu Poarta.

În acelaşi timp, perioada cuprinsă între 1460-1462 marchează şi intrarea într-o nouă dimensiune, mult mai restrictivă, a acțiunilor imagologice. Definindu-şi explicit opțiunea politică antiotomană, Vlad Țepeş va pierde - prin angrenarea sa într-o coaliție - inițiativa imagologică, nemaiputând să-şi gestioneze imaginea. O va face în locul său Matia Corvin, care va şti să obțină toate avantajele decurgând din aceasta.

Un interesant exemplu poate fi cel al utilizării imaginii în evenimentele anului 1462 de către cele trei posibile centre de influențare imagologică pe care − ipotetic − le-am identificat până în acest moment în spațiul danubian: Vlad Țepeş, Curtea lui Matia Corvin, respectiv anturajul sultanului Mehmed al II-lea, prin intermediul lui Radu cel Frumos. Lucrurile nu trebuie să mire, având în vedere că în această a doua jumătate a secolului al XV-lea se plămădesc curentele de idei din care se vor sintetiza, în prima jumătate a secolului următor, cele două modele ale liderului politico-militar − Principele lui Machiavelli şi Magicianul/Marele Manipulator al lui Bruno − care au marcat concepția modernă despre conducerea statului.

1.5. Indicatori de imagine şi acţiuni imagologice pentru impunerea modelului domnesc postbizantin

Însăşi prezentarea diferită a celor două modele − în condiţiile în care principalii indicatori de imagine rămân, în linii mari, neschimbaţi − poate suscita discuţii. Principalul contraargument rezidă în faptul că, în majoritatea abordărilor, între sintagma „postbizantin" în spaţiul geografic românesc şi ideea asumării de către domnii români − cu precădere de către cei munteni − a prerogativelor imperiale bizantine se stabileşte, în mod artificial, o conexiune directă. Este motivul pentru care am considerat necesar sa ne precizăm opinia asupra raporturilor de interdependenţă între mutaţiile în spaţiul modelelor şi al indicatorilor de imagine şi impactul produs de dispariţia centrului lumii ortodoxe, care era Constantinopolul.

Aceptând faptul că o bună parte din temele bizantine s-au amplificat în cadrul modelului comportamental/domnesc, nu trebuie să se accepte, implicit, şi ideea preluării moştenirii politice bizantine. Problema trebuie analizată la nivelul celor două paliere distincte: tiparul/modelul politic − care va rămâne neschimbat − şi modelul comportamental/domnesc. Atâta vreme cât fluctuaţiile/diferenţele apar exclusiv în sfera modelului comportamental, aspectul poate fi interpretat cel mai probabil ca o translaţie individuală de prestigiu − posibilă în condiţiile dispariţiei centrului de putere politico-spirituală care ar fi putut pune sub semnul întrebării legitimitatea preluării unor asemenea elemente de către principii munteni − şi nu atât o preluare de prerogative politice, cu pretenţii de ecumenicitate imperială.

De asemenea, pare a fi semnificativ faptul că mutaţiile produse în modelul domnesc survin după interludiul reprezentat de cea de-a doua domnie a lui Vlad Ţepeş, perioadă ce reprezintă − atât prin modelul politic, cât şi prin strategiile de imagine utilizate, mai ales cele cu finalitate militară − un probabil moment de discontinuitate în evoluţia modelului ecumenic domnesc în Ţara Românească.

Climatul politic şi sistemul de referinţă. Se poate vorbi, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, ca şi în primele două decenii ale secolului următor, de o oarecare diminuare a sentimentului de insecuritate colectivă perceput de societatea sud-carpatică. Criza generată de căderea Constantinopolului − centrul spiritualităţii ortodoxe, la care era

racordată şi Mitropolia Ungrovlahiei − a fost atenuată de climatul de relativă stabilitate, caracteristic perioadei ce a urmat celei de-a doua domnii a lui Vlad Ţepeş. Integrarea Ţării Româneşti în *Pax Ottomanica* a contribuit esenţial la diminuarea frecvenţei şi intensităţii incursiunilor otomane, epoca fiind una de dezvoltare economică şi, implicit, de dezvoltare culturală. Probabil că, într-un alt context, renaşterea culturală care a marcat domniile lui Radu cel Mare şi Neagoe Basarab nu ar fi fost posibilă.

Nu este lipsit de relevanţă faptul că aceasta este perioada care precede şi potenţează cristalizarea unei conştiinţe de sine capabilă să sporească interesul − cel puţin la nivelul elitelor, dacă nu în întreaga societate − pentru afirmarea identităţii, acum structurată pe criterii etnice şi nu confesionale. Probabil că acest context a făcut posibilă şi apariţia − către sfârşitul perioadei − a scrisului în limba română.

Deşi nu au lipsit în totalitate, confruntările militare - şi este suficient să amintim aici competiţia moldo-maghiaro-otomană din deceniul 8 al secolului pentru a impune pe tronul Ţării Româneşti un principe corespunzător propriilor interese politice - nu poate fi invocată, în această perioadă, existenţa unor factori de stress care să afecteze într-un mod relevant populaţia sud-carpatică.

În ceea ce priveşte calamităţile naturale, nici numărul, nici intensitatea acestora nu au fost de natură să justifice presupunerea existenţei unui climat accentuat de insecuritate, similar celui de la mijlocul secolului. O dovedeşte şi frecvenţa tot mai mare cu care apar în diplomatica vremii referirile la activităţile economice şi a celor conexe acestora.

Elementele modelului domnesc post-bizantin. Principalul element de noutate al perioadei, menit să-i creeze domnului imaginea de principe legitim, este preluarea temei „*Novo Plantatio*”[1] în matricea sigilară a lui Radu cel Frumos. Prezenţa acestui motiv la Radu cel Frumos nu trebuie considerată a fi întâmplătoare. Urcat în scaun în urma intenselor eforturi ale otomanilor, fratele lui Vlad Ţepeş trebuia să-şi consolideze poziţia,

[1] Compoziţia sigilografică de tip „*Novo Plantatio*” cuprinde „două personaje, de obicei afrontate, având între ele un arbore”. (*Dicţionar al ştiinţelor speciale ale istoriei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982, p.176, s.v. *Novo Plantatio*). Aspectul ni se pare important, având în vedere faptul că până la această dată reprezentările de tip „*Novo Plantatio*”, deşi atestate în spaţiul sud-carpatic, sunt atipice. Abia la Radu cel Frumos motivul vegetal din centrul reprezentării va căpăta forma - de tradiţie bizantină - a arborelui smuls. (J.B.Rietstap, *Armorial general,* Gouda, 1884,Reipression corigée, Berlin 1934, apud. D.Cernovodeanu, *Contribuţii la studiul însemnelor heraldice ale lui Vlad Ţepeş,* în RdI, 1976, 29, nr.11, p.1742 şi n.54). Interesant este faptul că motivul „*Novo Plantatio*” va fi preluat şi de către Vlad Ţepeş în perioada premergătoare celei de-a treia domnii. (D.Cernovodeanu, *op.cit.,* p.1740-1741 şi fig 4 şi 5).

legitimându-şi domnia. Deşi, succesiunea evenimentelor din timpul campaniei sultanale din 1462 − au condus la acceptarea sa de către o parte din boierii țării, sprijinul făţiş al musulmanilor era oricând de natură să genereze contestarea legitimității domniei. În asemenea împrejurări, preluarea şi utilizarea simbolurilor imperiale putea oferi un plus de legitimitate noului principe.

Un al doilea set de indicatori ai preluării în modelul domnesc a unor elemente noi, de factură imperială se regăseşte în documentele externe emise de cancelaria domnească în timpul lui Vlad Călugărul şi Radu cel Mare, cu precădere în cele care conţin danii pentru mănăstirile de la Athos, în care se invocă direct divinitatea cu formulele „† *Iisus Hristos învingător*", respectiv „*Numele domnului am chemat şi mi-a fost mie ajutor*".

Un alt aspect ce se cuvine a fi amintit aici este stabilirea unei relații de continuitate între daniile imperiale în folosul mănăstirilor atonite şi cele ale domnilor munteni. Astfel, în documentul emis de cancelaria lui Vlad Călugărul în noiembrie 1492 pentru mănăstirea Hilandar se poate citi o interesantă referire la relația de continuitate între vechii ocrotitori ai lăcaşului − familiile imperiale/despotale Cantacuzino şi Brancovici − şi domnul emitent[1]**.** În sprijinul ideii continuității patronajului asupra mănăstirilor atonite, mai poate fi citat documentul datat 15 mai 1510 emis de cancelaria lui Vlad cel Tânăr[2], în care principele muntean insistă asupra unei filiații − evident spirituală − între familia sa şi familiile imperiale sud-dunărene.

Alături de aceste aspecte, trebuie adus în discuție cazul acțiunilor imagologice utilizate de Neagoe Basarab, adevărat prinț al Renaşterii româneşti. Un prim aspect care trebuie amintit aici este faptul că domnul muntean realizează o remarcabilă sinteză a modelelor comportamentale vehiculate până la el. După cum am mai arătat, *Învățăturile* sale conțin atât fragmente din *Viața Sfântului Constantin,* cât şi elemente preluate din

[1] „/.../ mănăstirea numită Hilandar, am văzut-o sărmană de domnii binecinstitori şi fericiții ctitori sârbi, iar în ultima vreme lăsată şi de binecinstitoarea doamnă şi împărătească Mara ajunsă la bătrânețe şi aşteptându-şi fericitul sfârşit, care în locul fiilor ei iubindu-ne şi înştiințându-ne despre această sfântă mănăstire mai sus zisă şi rugându-ne cu bune cuvinte, ca pe copiii ei, ca pe această sfântă mănăstire, lipsită <de sprijinul> binecinstitorilor domni să nu o lăsăm, ci să o căutăm şi să o miluim şi să ne numim ctitori ai ei, din urmă" (*DRH*, B, I, p.377-380). Ideea este reluată de Radu cel Mare, în al cărui hrisov − datat 19 aprilie 1498 − se găseşte o formulare asemănătoare.

[2] „/.../ binecinstitoarea doamnă şi împărătească Mara /.../ care şi pe părinții noştri i-a iubit în loc de fii şi fiind înştiințat despre această sfântă mănăstire mai sus-zisă şi fiind rugat cu bune cuvinte, ca nişte copii ai săi, ca să nu lăsăm această sfântă mănăstire sărăcită de binecinstitorii domni, ci să o căutăm şi să o miluim şi să ne numim ctitorii ei din urmă" (*DRH*, B, II, p.151-155).

Alexăndria. De asemenea, deşi opera sa se înscrie în categoria „*oglinzilor de principi*", cu relativă circulație în epocă, faptul redactării ei trimite la modelul înțeleptului rege-profet David, care a lăsat o seamă de sfaturi fiului său, Solomon.

Un alt aspect menit să contribuie la crearea unei imagini cvasiimperiale postbizantine principilor munteni este intensa lor activitate de reformare şi consolidare a Bisericii. În cea mai autentică tradiție imperială bizantină, artizanul acestei opere reformatoare este fostul Patriarh ecumenic Nifon al II-lea, chemat de Radu cel Mare − cel mai probabil în 1503 − şi ale cărui oseminte au fost aduse în țară în 1515 de protectorul fostului patriarh pe timpul neînțelegerilor sale cu Radu, Neagoe Basarab. Deşi rolul real al fostului patriarh ecumenic a fost redus − în cei doi ani petrecuți în Țara Românească nu ar fi putut, în nici un caz, să ducă la îndeplinire un program de ambiția şi amploarea celui de reformare/reorganizare a Bisericii principatului −, figura sa este frecvent invocată pentru a spori prestigiul şi legitimitatea faptelor celor doi domni.

Un alt indicator de imagine, specific însă doar lui Neagoe Basarab, este asocierea la propria sa imagine, în posteritate, a înrudirii cu familia despoților sârbi Brancovici. Astfel, în ctitoria sa de la Argeş, alături de chipurile ctitorilor sunt zugrăvite şi cele ale cneazului Lazăr cu familia sa, iar pomelnicul mănăstirii înfățişează, pe coloane paralele, pe domnii Țării Româneşti şi *Pomelnicul despoților sârbi*, în frunte cu „*Sfântul cneaz Lazăr*", principele muntean asumându-şi şi titlul − moştenit prin soție − de despot. La aceste elemente se adaugă şi utilizarea simbolului heraldic al vulturului bicefal - utilizat atât de despoții sârbi cât şi de basilei, a cărui adoptare nu însemna doar etalarea rangului de despot, ci şi încadrarea în şirul luptătorilor pentru menținerea valorilor spirituale ale ortodoxiei, de această dată fiind sesizabilă şi o dimensiune cvasiecumenică − numele de certă rezonanță bizantină al fiului său, ca şi adoptarea ca părinte spiritual a Sfântului Nifon, fostul patriarh ecumenic.

Este important de semnalat că această imagine cvasiimperială a lui Neagoe a fost recepționată ca atare în epocă. O probează modul în care marele retor al Patriarhiei ecumenice, Manuil din Corint − despre care se poate presupune că avea cunoştință atât

de ierarhia imperială, cât şi de valoarea termenilor utilizaţi − i se adresează[1], deşi, la o citire atentă, dimensiunea etnică/nonecumenică este vizibilă.

1.6. Modelul domnesc autohton şi indicatorii săi de imagine

Modelul domnesc autohton nu apare şi, mai ales, nu trebuie privit ca un antimodel ecumenic − bizantin sau postbizantin −, ci ca o prelungire a acestuia în spaţiul românesc, îmbogăţită prin căpătarea unei identităţi etnice/prenaţionale.

Apariţia lui survine pe fondul dezechilibrului extern major, produs de penetrarea otomanilor în Europa Centrală, căruia îi corespunde, în plan intern, acutizarea conflictului între facţiunile boiereşti, concomitent cu reducerea autorităţii domniei. În acest context, apariţia unui model arhetipal relevant − prin trimiterea la timpurile mitice ale întemeierii principatului −, devine valabil pentru ambele facţiuni boiereşti, cu atât mai mult cu cât nevoia de afirmare a identităţii răspunde unei constante a epocii în întregul spaţiu al Europei danubiene. În acest context nu poate fi considerat lipsit de relevanţă faptul că, la 1352, Francesco della Valle afla de la călugării de la mănăstirea Dealu despre originea latină a românilor. De asemenea, cred că nu trebuie scăpat din vedere faptul că în această epocă scrisul românesc − ca pricipal vector cult al limbii vii, vorbite de populaţie − începe să se afirme.

Din păcate nu am reuşit să identificăm decât prea puţini indicatori de imagine care să aparţină cu certitudine modelului domnesc autohton. În majoritatea cazurilor, în perioada care face obiectul acestui curs, este vorba doar de menţionarea modelului, personificat de legendarul Negru vodă.

Important este faptul că această cristalizare/nominalizare a eroului civilizator în persoana lui Negru vodă este precedată de tentativele de legitimare prin invocarea „*vechilor domni*" şi a „*începuturilor ţării*", de-a lungul unui proces care îşi are începuturile cel mai târziu în primii ani ai secolului al XVI-lea. O interesantă expresie a acestui proces poate fi identificată în concepţia şi maniera de execuţie a pietrei tombale a lui Radu de la Afumaţi. Astfel, reprezentarea domnului călare, cu mantia fluturând, prezintă certe similitudini atât cu reprezentarea lui Constantin cel Mare în scena

[1] „Preaînălţatului şi preastrălucitului domn Io Neagoe mare voievod şi împărat şi autocrat a toată Ungrovlahia /.../. Preaînălţate, preastrălucite, preaevlavioase şi preaortodoxe doamne Ioane Neagoe, voievod şi împărat şi autocrat a toată marea Ungrovlahie" (apud. P.Chihaia, *op.cit*., p. 175).

cavalcadei de la Pătrăuți, cât şi cu modelul sfinților Gheorghe şi Dimitrie sculptați pe uşile paraclisului mănăstirii Snagov. La acesta se adaugă inscripția de pe piatra tombală care enumeră luptele domnului. Considerăm că alăturarea celor două elemente este deosebit de interesantă, sub mai multe aspecte.

În primul rând, apreciem că este vorba de identificarea unui principe român cu unele din modelele − ale sfinților Gheorghe şi Dimitrie, pentru a ne limita la spațiul sud-carpatic, aşa cum ni se pare cel mai prudent − care circulau în epocă. Având în vedere că din aceeaşi perioadă datează şi prima cronică a Țării Româneşti cunoscută până în prezent, faptul capătă semnificații deosebite, putând fi interpretat ca o directă − şi cu probabil suficient impact − tentativă de glorificare a principelui prin suprapunerea modelului/modelelor peste prestigiul real − subliniat de inscripție − de care el s-a bucurat în timpul vieții.

Un al doilea aspect pe care considerăm că trebuie să-l amintim aici este cel al revenirii la imaginea dezirabilă propagată prin iconografie, formulă cu precădere utilizată − pentru satisfacerea aceluiaşi deziderat − în a doua jumătate a secolului al XIV-lea. Aceeaşi opțiune pentru iconografie va fi vizibilă şi în Moldova, materializându-se în pictura exterioară a bisericilor, executată după un program iconografic care, poate, ar necesita o cercetare mai aprofundată din perspectivă imagologică.

Cele două observații de mai sus conduc spre o interpretare a reprezentării lui Radu de la Afumați în sensul unui mesaj relativ accesibil, probabil uşor de descifrat, nu doar de elita intelectuală sau politică a țării. Cu toate acestea, nu credem că sunt întrunite condițiile pentru a considera că prin reprezentarea de pe piatra tombală s-a încercat impunerea lui Radu de la Afumați ca model autohton în epocă. Mai degrabă, opinăm pentru încadrarea acestui aspect în seria faptelor mentale care au pregătit apariția şi afirmarea modelului autohton în Țara Românească.

*

* *

În încercarea de a stabili o corelație între modelele/tiparele politice, modelele domneşti şi strategiile/indicatorii de imagine ni s-au părut demne de a fi reținute, în loc de concluzii, câteva aspecte pe care le vom expune în cele ce urmează.

În primul rând, se cuvine a afirma că, în epocă, utilizarea imaginii pentru potențarea acțiunilor politice desfăşurate de principii munteni poate fi considerată ca fiind posibilă. Ea poate fi presupusă atât din existența şi relativ frecventa utilizare a modelelor − ca arhetipuri ale imaginii dezirabile −, cât şi din atenția acordată investigării − chiar empirice − a sistemelor de referință specifice diverselor medii din epocă. De asemenea, sincronismul evident între modificările de echilibru din Europa danubiană şi apariția unor mutații radicale în structura binomului tipar politic-model domnesc nu fac decât să constituie un argument în plus pentru o asemenea interpretare.

Cu toate acestea, nu credem că se poate susține ideea existenței unor metodologii de acțiune fundamentate pe concepte imagologice riguros structurate. Întrucât nici teza unei abordări strict empirice nu ni se pare pe deplin satisfăcătoare − abilitatea reglării dinamicii celor două modele în cadrul acțiunilor/„strategiilor" imagologice, fiind departe de a confirma o asemenea teorie – considerăm că cea mai prudentă şi − în acelaşi timp − cea mai apropiată de realitate interpretare este aceea a funcționării în epocă a unei tradiții în domeniu, care să genereze şi un posibil sistem de inițiere − formal sau informal − al celor ce se ocupau de crearea şi gestionarea imaginii. Lipsa informațiilor ne obligă să ne limităm la nivelul ipotezelor, fără a avea certitudinea că acesta ar putea fi, în timp, depăşit.

În cadrul binomului tipar politic/model domnesc, elementul dinamic îl reprezintă modelul domnesc. Acțiunile/„strategiile" imagologice au în vedere, în primul rând, fluctuațiile acestuia, făcând distincția necesară − cel mai probabil, într-un mod intuitiv − între elementele generale ale reprezentării şi cele particulare, personale, fapt absolut remarcabil în epocă. Astfel, modelele domneşti se combină, se îmbogățesc permanent, preluând/asimilând valorile noi. Un elocvent exemplu în acest sens este Neagoe Basarab, care utilizează, deopotrivă, modelele cavaleresc, ecumenic şi postbizantin.

Trebuie totuşi subliniat faptul că preponderența modelului domnesc în conceperea acțiunilor/„strategiilor" imagologice nu este absolută. Astfel, în perioada de tranziție de la modelul politic voievodal la cel bizantin, ponderea în activitatea de creare de imagine o

au încercările de impunere a noului tipar politic, situație în care, pentru asigurarea legitimității, modelul comportamental/domnesc rămâne neschimbat.

În aceste condiții am considerat că cea mai apropiată de realitate soluție este definirea acțiunilor/„strategiilor" imagologice prin elemente caracteristice ambelor variabile, rezultând tipologia pe care am prezentat-o.

Un alt aspect important este cel al continuității modelelor. Aşa cum arătam mai sus, în general modelele domneşti/comportamentale nu se exclud, ci se completează reciproc, îmbogățindu-se continuu cu noi valori. În perioada analizată aici am identificat însă şi un moment de posibilă discontinuitate, reprezentat de cea de-a doua domnie a lui Vlad Țepeş.

Deşi în acest caz lucrurile sunt încă departe de a fi pe deplin elucidate − cu toate că de personalitatea acestui principe şi strategiile de imagine utilizate de el ne-am ocupat în mai mare măsură − se poate considera că atât modelul/tiparul politic, cât şi modelul domnesc au o serie de influențe otomane care îl fac atipic. Eventualele apropieri cu modelul Marelui Manipulator propus de Giordano Bruno, deşi vizibile, nu sunt de natură să contribuie la elucidarea problemei. Aceasta cu atât mai mult cu cât lipsa informațiilor interne face dificil de stabilit care a fost imaginea dezirabilă a principelui între supuşii săi. În aceste condiții, am fost nevoiți să abordăm problema strategiilor de imagine utilizate de domnul muntean dintr-o perspectivă mai apropiată de cea a finalităților militare.

O problemă aproape de loc abordată de istoriografia tradițională este identificarea elementelor care să ateste preocupările, în epocă, pentru depistarea sistemelor de referință. Având în vedere marele volum de informație care trebuie procesat şi interpretat pentru a realiza o abordare exhaustivă a problemei sistemelor de referință, ne-am limitat la a puncta elementele pe care le-am considerat a fi esențiale în raport cu tema cursului.

Informația procesată a permis investigarea doar a indicatorilor de imagine vehiculați prin diplomatică şi iconografie. Ponderea utilizării acestor două canale − cu siguranță că nu au fost singurele − indică o selectare a lor în funcție de scopurile propuse. Astfel, în momentele în care în dinamica modelelor se operau modificări importante, iar acțiunile imagologice pentru impunerea noului model trebuiau să aibă un impact major, au fost preferate formele iconografice, apte a fi descifrate şi de un public neavizat.

2. STRATEGII DE IMAGINE PENTRU POTENȚAREA ACȚIUNILOR POLITICO-MILITARE

Alături de promovarea modelelor domneşti sau prezervarea tiparelor politice, strategiile de imagine au avut o însemnată contribuție în potențarea acțiunilor politico-militare ale principilor români cu impact în special în mediile externe. Fără a depăşi cadrul evenimențial − în sensul dat de Braudel termenului − strategiile de imagine destinate potențării acțiunilor politico-militare au avut un rol important în demersurile principilor Țării Româneşti. Cele mai elocvente exemple pentru acest tip de strategii de imagine sunt cele utilizate de Vlad Țepeş şi Mihai Viteazul. Ne vom opri asupra acțiunilor fiecărui domn.

2.1. Strategii de imagine utilizate de Vlad Țepeş

În ceea ce priveşte acțiunile pentru promovarea în mediile externe a unui anumit tip de imagine, Vlad Țepeş va impune un nou model, şocant pentru publicul-țintă.

Cu toate acestea, analiza de imagine indică existența unor indicatori majoritar pozitivi, cel puțin la curtea lui Matia Corvin, respectiv în anturajul lui Mehmed al II-lea. Altfel, nu s-ar explica atât absența tentativelor fățişe de înlăturare din domnie a lui Vlad Țepeş, cât şi surpriza şi nervozitatea cu care otomanii au primit vestea declanşării de către principele român a acțiunilor antiotomane la Dunărea de Jos.

Imaginea vasalului fidel a fost construită − cel mai probabil − în registre diferite, în funcție de sistemul de referință al destinatarului. Pentru otomani au fost suficiente plata tributului, stabilirea Curții domneşti la Bucureşti, mai aproape de Dunăre şi, implicit, de hotarul otoman, adoptarea unui tipar politico-administrativ apropiat de cel otoman − statul funcționăresc −, ori a culorii sacre a Islam –ului −verdele − în stema personală a principelui. În ceea ce-i priveşte pe creştinii catolici dependenți de Buda, clamarea a ceea ce numea „*păstrarea Creştinătății întregi şi* /…/ *întărirea legii catolice*" şi acțiunile pentru sprijinirea lui Matia Corvin au avut − probabil − un efect similar.

Această nouă imagine are relevanță îndeosebi în mediul catolic, impregnat, în epocă, de spaime satanice. Atributul esențial al acestei imagini este dimensiunea diabolică.

Cel mai interesant aspect îl oferă însă predilecția execuției pedepselor capitale prin tragere în țeapă. Pedeapsă prevăzută în epocă de întreaga legislație germanică şi, se pare, necunoscută în mediul islamic al secolului al XV-lea, tragerea în țeapă are o serie de conotații care trebuie amintite aici. Aplicarea ei are drept consecință şi decăderea din drepturile virile a celui astfel pedepsit, prin mărturisirea durerii − fapt incompatibil cu statutul rezervat bărbatului în cadrul binomului de sorginte iudeo-creştină „*dolor-labor*". În plus, nefireasca poziție verticală a celui executat astfel era de natură a activa tradiția „mortului-viu", de sorginte extrem orientală, răspândită − printr-o filieră arabă − în egală măsură în mediile islamic şi creştin apusean.

Este greu de crezut că finul psiholog dublat de foarte bunul cunoscător al mentalităților catolice şi islamice − care era principele român − să nu fi sesizat conotațiile indicatorilor de imagine pe care îi promova. Dificultatea constă în a preciza dacă inițiativa conturării unei astfel de imaginii i-a aparținut voievodului muntean sau adversarilor săi − pretendentul Dan şi saşii braşoveni. Se pare că Vlad Țepeş a făcut tot posibilul ca, pe plan local, să amplifice imaginea sa satanică, utilizând-o pentru rezolvarea asimetriei conflictelor în care era angajat. Pot fi citate în aces sens atât episodul inversării ritualului slujbei de înmormântare a pretendentului Dan, cât şi modificarea smalturilor heraldice ale stemei sale, renunțând la roşul imperial în favoarea verdelui luciferic. Aspecte interesante din această perspectivă pot fi identificate după 1460, când principele muntean s-a angajat fățiş în confruntarea cu Poarta.

Este, probabil, momentul în care se impune preocuparea pentru utilizarea imaginii ca armă psihologică. Consecința acestei modificări de atitudine a fost supradimensionarea indicatorilor satanici a imaginii principelui muntean. Imaginea astfel constituită a avut un impact remarcabil, reuşind să se impună în mentalul colectiv otoman. Pe de altă parte, translatarea centrului de interes a principelui Țării Româneşti de la dimensiunea politico-militară spre cea cu finalitate militară în demersurile sale imagologice, precum şi integrarea sa într-un sistem de alianțe a avut drept consecință pierderea controlului asupra gestionării propriei imagini în favoarea hegemonului alianței, regele Matia Corvin. Acesta se va folosi de ea conform propriilor interese, aspect asupra căruia vom mai reveni.

2.2. Acțiuni imagologice desfăşurate de Mihai Viteazul pentru pregătirea acțiunilor politico-militare din principatul intracarpatic

Deloc neglijabilă, dimensiunea imagologică a acțiunilor lui Mihai Viteazul reprezintă una dintre cele mai fascinante dimensiuni ale acțiunilor desfăşurate de principele muntean. În cele ce urmează va fi analizată imaginea creată de Mihai Viteazul în perioada jalonată de semnarea Tratatului de la Mănăstirea Dealu (11 iunie 1598) şi declanşarea campaniei din Transilvania (octombrie 1599). Ne-am oprit asupra acestei perioade pentru că acum este, în opinia noastră, un punct maxim al acțiunilor principelui muntean, deosebita sa abilitate diplomatică fiind explicit susținută de acțiunile în plan imagologic.

Spre deosebire de situațiile anterioare, în cazul lui Mihai Viteazul nu poate fi invocată lipsa documentelor. Numărul mare al acestora a permis realizarea unei analize de imagine, mult mai nuanțată decât precedentele. Interpretarea documentelor strict contemporane a condus la stabilirea unui sistem unitar de cuantificare a imaginii pe care Mihai Viteazul a căutat să o inducă în mediile vizate. Sistemul cuprinde cei trei indicatori de imagine – „**Dimensiunea politică”**, „**Dimensiunea militară**” şi „**Dimensiunea umană**” – care sunt în măsură să definească trăsăturile comportamentale ale principelui. La rândul lor, indicatorii au fost descompuşi într-un total de 27 de subindicatori, sintetizați, de asemenea, din documentele strict contemporane. Trebuie să precizăm că subindicatorii de imagine identificați ilustrează întreaga perioadă a domniei lui Mihai Viteazul, nu doar intervalul la care ne-am oprit aici. În consecință, unii subindicatori nu sunt vizați de mesajele construite de principele muntean în perioada iunie 1598-octombrie 1599.

Analiza izvoarelor indică faptul că, în perioada citată, Mihai Viteazul a desfăşurat acțiuni imagologice îndeosebi în mediile habsburgic şi transilvănean, prioritară fiind comunicarea cu spațiul habsburgic (93,75% din referiri). Mediul transilvan a fost vizat de 6,25% din referiri, acestea concentrându-se strict asupra fidelității domnului român față de Habsburgi.

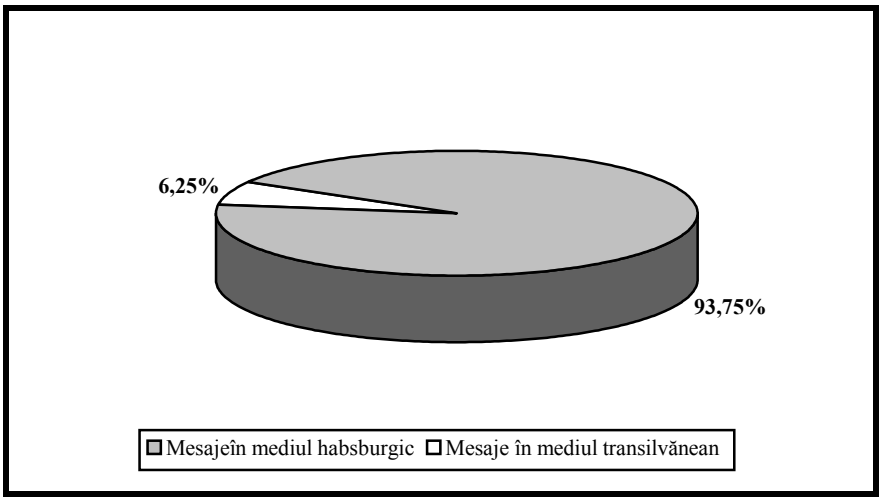


Fig.7. Ponderea referirilor utilizate de Mihai Viteazul pentru inducerea imaginii dezirabile în perioada iunie 1598-octombrie 1599

O asemenea structurare a mesajelor pe medii de referință susține indiscutabil interesele de moment ale lui Mihai Viteazul. Pentru realizarea acestora era vitală impunerea imaginii dezirabile în mediul habsburgic, prin aceasta urmărindu-se potențarea acțiunilor sale politico-militare. Caracterul deliberat al acțiunilor principelui român se poate surprinde şi în diferența ponderii preocupării pentru inducerea imaginii dezirabile în mediul habsburgic în perioada analizată aici, față de cea anterioară. Astfel, în intervalul 1593-1598, ponderea mesajelor proprii destinate mediului habsburgic a fost de numai 33,89%[1].

Imaginea promovată de Mihai Viteazul în mediul habsburgic este structurată pe toți cei trei indicatori de imagine avuți în vedere de analiza propusă.

Formula adoptată, deosebit de interesantă din perspectiva imaginii induse - vădeşte intenția principelui român de a-şi structura demersul imagologic în funcție de sistemul de referință al publicului-țintă, în cazul de față, Curtea de la Praga, pentru a preveni o intervenție militară a imperialilor în Transilvania. Este motivul pentru care deşi indicatorul „**Dimensiunea politică**" are, şi de această dată, ponderea cea mai importantă(55,55% din totalul de itemi), i se alătură, cu o pondere, de asemenea semnificativă, indicatorul „**Dimensiunea militară**" (37,77% din totalul referirilor), fapt

[1] B. Al. Halic, *Pace şi război în Țara Românească în secolele XIV-XVI*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2003, p.259

de natură a sublinia importanţa rolului pe care Ţara Românească putea să-l joace în evoluţiile politico-militare ale momentului.

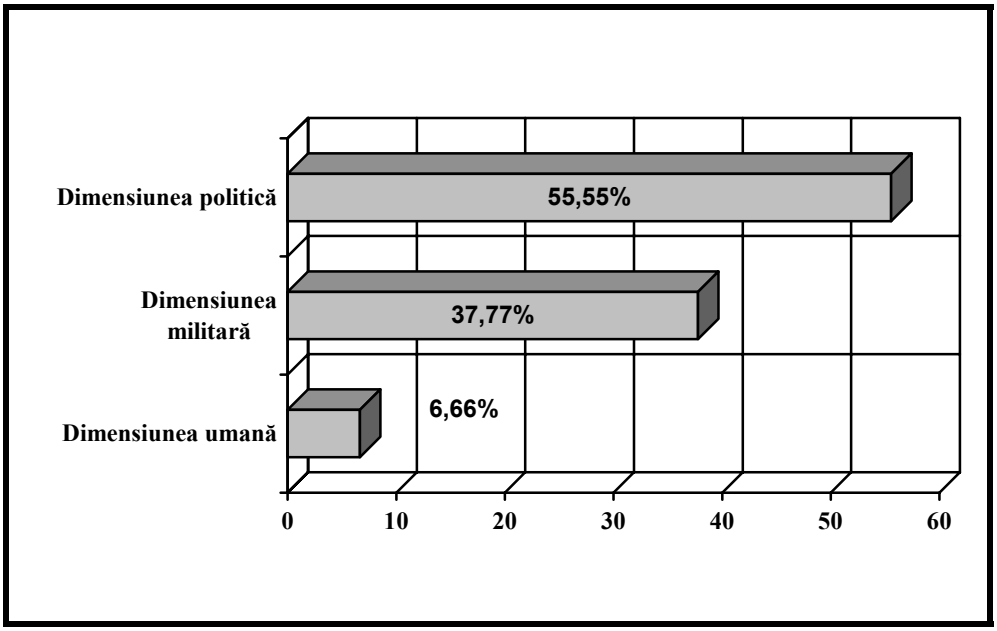


Fig. 8. Ponderea indicatorilor de imagine utilizaţi de Mihai Viteazul pentru inducerea imaginii dezirabile în mediul habsburgic în perioada iunie 1598 − octombrie 1599

În modalitatea de articulare a subindicatorilor de imagine pentru construirea imaginii dezirabile, Mihai Viteazul reuşeşte o performanţă remarcabilă. Jocul pe care-l face este foarte strâns, aproape pe muchie de cuţit, probabil sugerat şi de situaţia relativ complicată în care se aflau beligeranţii Războiului de 13 ani. Şi de această dată pot fi deosebite două paliere de structurare a imaginii induse. Astfel, imaginea structurată pe un prim palier este cea a unui aliat fidel al Casei de Austria (15,55% din totalul de referiri), ale cărui acţiuni au drept scop apărarea Creştinătăţii (13,33% din totalul de referiri), factor de echilibru regional (4,44% din totalul de itemi) şi cu un cuvânt de spus în viitoarea configuraţie politică a Balcanilor, unde este recunoscut drept lider al creştinilor de acolo (2,22% din totalul de itemi).

Al doilea palier, construit într-o gamă mai agresivă vizează o serie de subindicatori la care ponderea referirilor negative este preponderentă. Astfel, se detaşează imaginea unui principe care nu mai este interesat de alianţa cu mediul de referinţă (4,44% din totalul de itemi, referirile fiind exclusiv negative) - în condiţiile în care imaginea se construieşte după semnarea Tratatului de la Mănăstirea Dealu – şi este nemulţumit de

sprijinul pe care i-l acordă aliații (11,11% din totalul de itemi, ponderea referirilor negative fiind de 60,00%). O atenție deosebită suscită, în acest context, referirile negative la subindicatorul „*Aliat fidel*'' (22,21% din referirile la această problemă).

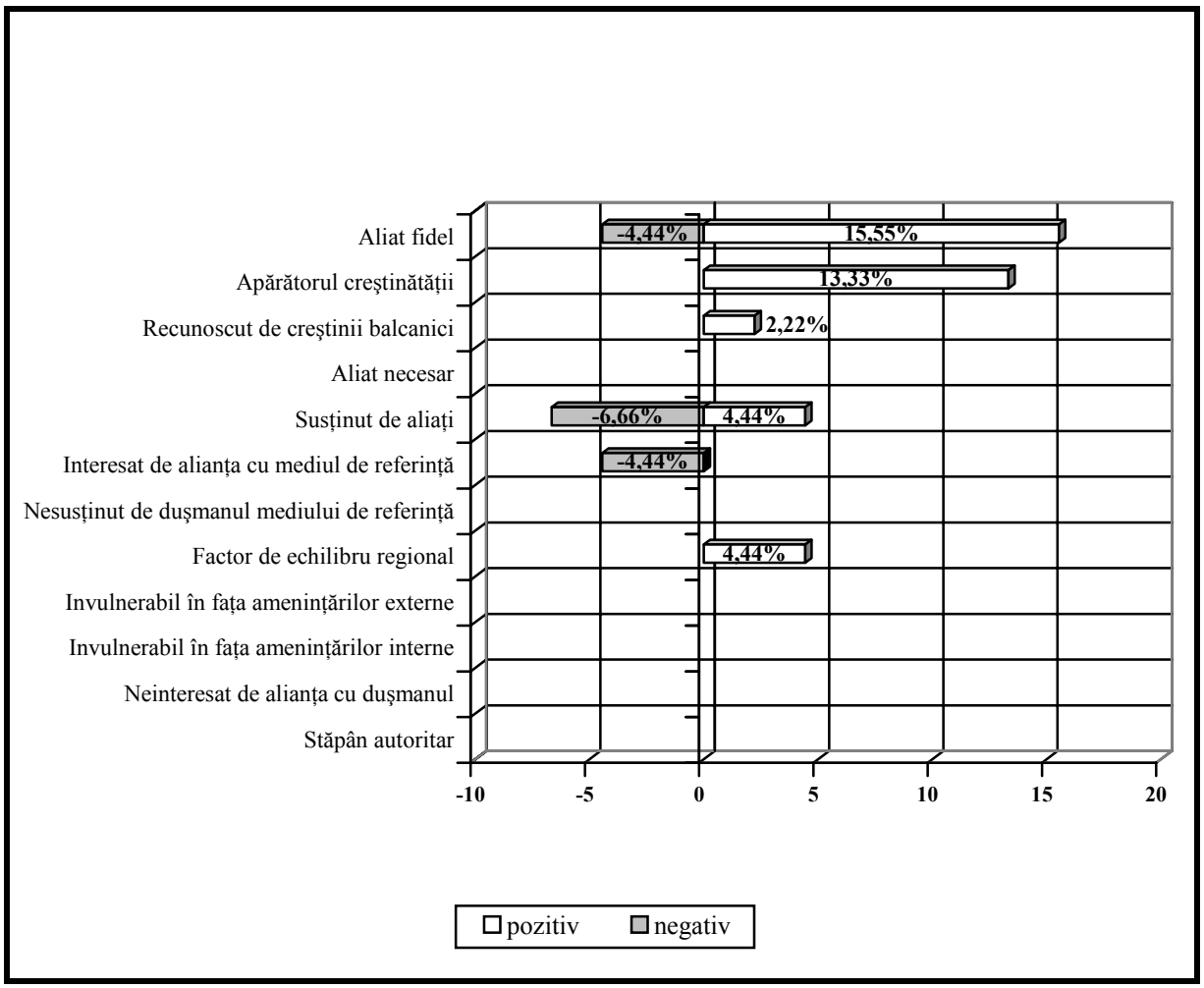


*Fig.*9. Imaginea indusă de Mihai Viteazul în mediul habsburgic în perioada iunie 1598-octombrie 1599. Profil dihotomic, indicatorul „**Dimensiune politică"**

Se cuvine a sublinia faptul că între cele două paliere este o disproporție evidentă, majoritatea referirilor vizând primul palier, menit a induce imaginea aliatului fidel. În acest context, se poate aprecia că Mihai Viteazul încearcă să inducă Curții de la Praga

imaginea unui principe care acționează în folosul Casei de Austria, dar care poate oricând să-şi urmărească propriile interese dacă aliații nu îl susțin corespunzător[1].

Imaginea indusă de indicatorul „**Dimensiunea politică**" se îmbogățește cu elementele profilului trasat de indicatorul „**Dimensiunea militară**". Acestea îl prezintă pe principele român ca pe un militar valoros, bun comandant (2,22% din totalul de itemi), bine informat asupra acțiunilor inamicului (11,11% din totalul de itemi) şi, element deosebit de important pentru imaginea aliatului Casei de Habsburg – de altminteri faptul este evidențiat şi de ponderea semnificativă pe care acesta o are – capabil de acțiuni ofensive în folosul aliaților (13,33% din totalul de itemi).

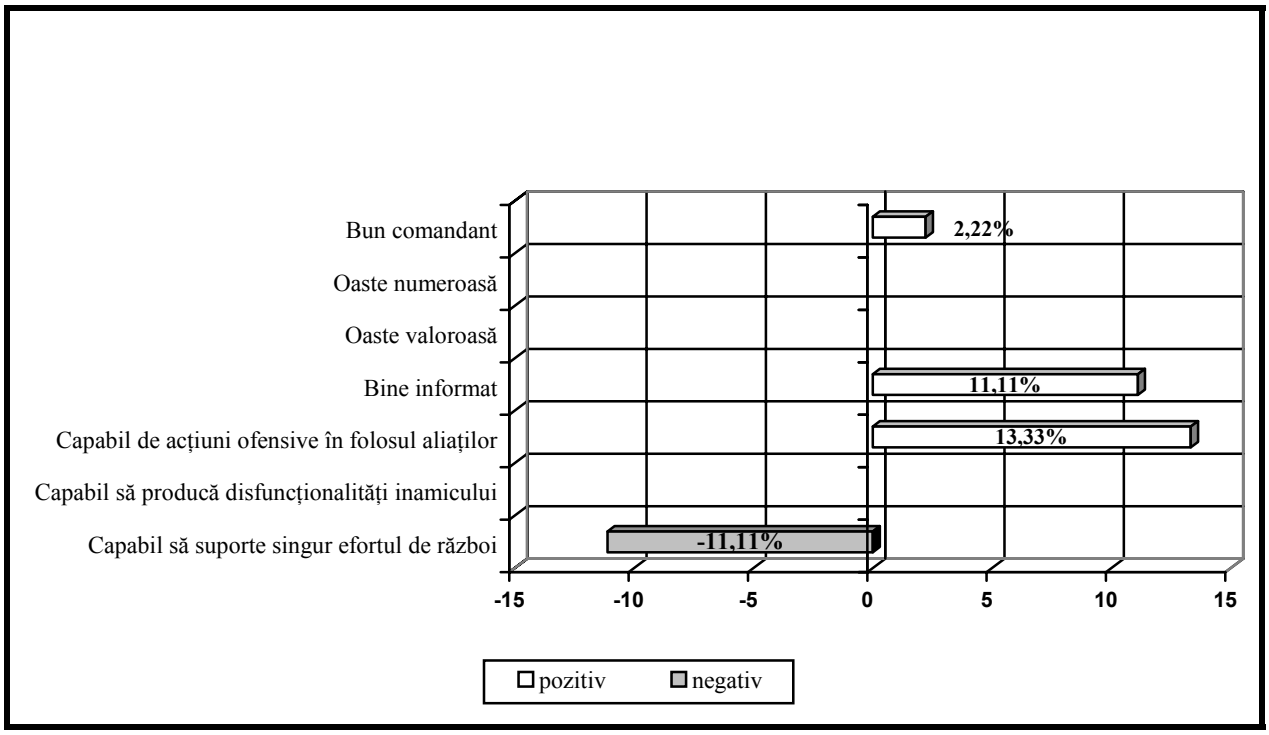


Fig. 10. Imaginea indusă de Mihai Viteazul în mediul habsburgic în perioada iunie 1598-octombrie 1599. Profil dihotomic, indicatorul „**Dimensiune militară"**

Singurul subindicator de imagine la care referirile sunt în totalitate negative este cel care vizează capacitatea de a purta un război pe cont propriu. Aspectul este legat de

[1] Această interpretare este susținută de o scrisoare anonimă datată 10 decembrie 1599, care conține următorul fragment, deosebit de interesant din perspectiva analizei noastre: „/…/ <Mihai Viteazul> spune că a intrat într-adevăr aici <în Transilvania> din ordinul împăratului, dar şi cu acordul turcilor, şi dacă Maiestatea Sa îl va ajuta şi-i va oferi condiții bune, va fi de partea sa dacă nu <de partea celui> ce îl va ruga /…/" (*Mihai Viteazul*, 1, p.315).

posibilitățile financiare ale principelui român, mai bine spus de intenția acestuia de a obține stipendiile promise de la imperiali.

Este posibilă şi o altă interpretare, poate mai apropiată de realitate, a acestui aspect. Inducând în mediul habsburgic imaginea unui principe incapabil să suporte singur efortul economic al unei campanii, Mihai Viteazul încerca să surprindă Curtea de la Praga cu acțiunile sale militare în principatul intracarpatic. În momentul în care intențiile sale deveneau clare – adică după declanşarea ostilităților – o intervenție eficientă a imperialilor devenea imposibilă. Evoluția ulterioară a evenimentelor pare să confirme această interpretare.

În ceea ce priveşte indicatorul de imagine „**Dimensiunea umană**", acesta a fost slab reprezentat, vizând în exclusivitate subindicatorul „*Demn de încredere*" (6,66% din totalul de itemi, referirile fiind în exclusivitate pozitive).

O asemenea structurare a imaginii permite să inducă în mediul vizat ideea că Mihai Viteazul este un aliat fidel numai în măsura în care imperialii îl susțin corespunzător[1]. Deosebit de interesant este faptul că demersul imagologic al domnului român nu vizează impunerea unei imagini pozitive, ci a uneia credibile. Sistemul de cuantificare utilizat indică faptul că imaginea pe care Mihai Viteazul a căutat să o inducă în mediul habsburgic a fost pozitivă doar în proporție de 73,33%. În consecință, se poate afirma că domnul român a indus deliberat în construcția sa imagologică o serie de elemente negative, care însumează 26,66% din totalul referirilor identificate în izvoarele utilizate.

O atenție specială se cuvine a fi acordată itemilor negativi la subindicatorii **„***Aliat fidel*" şi „*Interesat de alianța cu mediul de referință*", care sunt de natură a sugera imperialilor indiferența principelui român față de o extindere a relațiilor sale cu aceştia. Sintetic, imaginea pe care o induc itemii negativi de la cei doi subindicatori este cea a

[1] Importanța menținerii lui Mihai Viteazul de partea imperialilor este evidențiată şi de scrisoarea lui Mihail Székely către Ioan Barvitius din 5 ianuarie 1600, în care se arată: „/…/ dacă îl menținem pe Mihai voievod <de partea noastră>, atunci obținem ceea ce nici un împărat roman n-a mai avut vreodată; dacă îl pierdem, va fi o pierdere cum una la fel nu s-a mai văzut de secole de-a rândul; căci el nu poate cere ceea ce nu i se poate oferi şi nu i se poate oferi atât de mult pe cât este el în stare să ne dea nouă drept compensație /…/.

Împăratul turc îi oferă tot ce şi-ar dori, numai ca el să i se supună şi să poarte războiul împotriva noastră. Iar dacă ai chibzui şi ai pune în balanță toate împrejurările, una atârnă mai greu decât cealaltă; una păstrează reputația, măreția, autoritatea, faima, progresul creştinătății, iar cealaltă - să ne ferească Dumnezeu atotputernicul ! – exact contrariul în toate." (*Mihai Viteazul*, 1, p.359-361).

unui principe care nu are nevoie şi nu este interesat de relaţiile cu imperialii, decât în măsura în care oferta acestora este mai bună decât a altora[1]. De asemenea, se conturează imaginea unui aliat fidel al Habsburgilor şi cauzei creştine − dar care nu mizează doar pe această variantă[2] − bine informat asupra mişcărilor inamicului, dar neglijat de aliaţi şi nemulţumit de sprijinul pe care aceştia i-l acordă.

Se impune, a remarca faptul că faţă de imaginea indusă în perioada 1593-1598 profilul se modifică simţitor. Astfel, până în momentul finalizării alianţei cu Habsburgii, accentul demersului imagologic cade pe subindicatorii „*Aliat fidel*" (7,14% referiri pozitive), „*Apărător al Creştinătăţii*" (10,71% referiri pozitive), „*Interesat de alinaţa cu mediul de referinţă*" (10,71% referiri pozitive) şi „*Capabil de acţiuni ofensive în folosul aliaţilor*" (5,35% referiri pozitive), imaginea indusă fiind pozitivă în proporţie de 85% (ceea ce reprezintă 33,92% din totalul referirilor din această perioadă).

Aceluiaşi scop îi servesc itemii negativi la subindicatorii „*Capabil să suporte singur efortul de război*" şi „*Susţinut de aliaţi*". O atenţie specială se cuvine a fi acordată itemilor negativi la subindicatorii „*Aliat fidel*" şi „*Interesat de alianţa cu mediul de referinţă*", care sunt de natură a sugera imperialilor indiferenţa principelui român faţă de o extindere a relaţiilor sale cu aceştia. Sintetic, imaginea pe care o induc itemii negativi de la cei doi subindicatori este cea a unui principe care nu are nevoie şi nu este interesat de relaţiile cu imperialii decât în măsura în care oferta acestora este mai bună decât a altora. De asemenea, se conturează imaginea unui aliat fidel al Habsburgilor şi cauzei creştine − dar care nu mizează doar pe această variantă −, bine informat asupra mişcărilor inamicului, dar părăsit de aliaţi şi nemulţumit de sprijinul pe care aceştia i-l acordă.

---

[1] În raportul său din 14 noiembrie 1599, nunţiul apostolic Germanico Malaspina consemnează astfel acţiunile lui Mihai Viteazul în Transilvania: „El a trimis un om de-al său la împărat şi peste câteva zile a spus că vrea să trimită la curtea imperială o solie solemnă căci până acum a anunţat doar victoria câştigată.

A trimis şi la sultan o solie şi a chemat să vină aici în mare grabă ceauşul ce se afla în Ţara Românească şi când acesta s-a înfăţişat la audienţă Mihai i-a zis: «Iată că ceea ce a dorit sultanul atâta timp, ca eu, sub protecţia lui, să pun stăpânire pe Transilvania, am adus eu la îndeplinire»" (*Mihai Viteazul*, 1, p.282).

[2] La scurt timp după victoria de la Şelimbăr, Mihai Viteazul îi scria în acest sens lui Hüsâm aga, Kapugi başî că „/…/ Ungurii, cu marea lor viclenie şi cu minciuna lor, m-au scos că mi-am încălcat credinţa şi l-am trădat pe prealuminatul împărat turcesc, domnul meu milostiv şi nici acum nu s-au liniştit /…/ . Eu mai mult n-am mai putut răbda şi m-am ridicat cu toată puterea noastră ca să-l slujesc pe prealuminatul împărat turcesc, domnul meu, precum scrie în cinstitul firman **/…/.**

Iar dacă doreşte prealuminatul împărat turcesc să-mi dea această ţară <Transilvania- nn>, pentru care eu i-aş jura credinţă şi m-aş pune chezaş /…/ dacă-mi va veni pentru aceasta firman de la prealuminatul împărat, ca şi acum când, din mila lui Dumnezeu şi spre norocul prealuminatului împărat turcesc, Ţara Ungurească este deschisă dinspre partea noastră şi am închinat-o prealuminatului împărat turcesc" (*Mihai Viteazul***,** 1, p.255-256).

Se poate constata că imaginea indusă de Mihai Viteazul în perioada iunie 1598-octombrie 1599 potențează, indubitabil, acțiunile sale din toamna anului 1599, precum şi pe cele ulterioare. Pe un astfel de fond, acuzațiile formulate împotriva lui Andrei Báthory, asumarea rolului de „unealtă a Habsburgilor”[1], precum şi posibilitatea de a obține condiții mai avantajoase de la otomani[2] capătă un plus de credibilitate.

Deosebit de interesant este faptul că demersul imagologic al domnului român nu vizează impunerea unei imagini pozitive, ci a uneia credibile şi utile scopurilor sale. Astfel, sistemul de cuantificare utilizat indică faptul că imaginea pe care Mihai Viteazul a căutat să o inducă în mediul habsburgic a fost pozitivă doar în proporție de 73,33%. În consecință, se poate afirma că domnul român a indus deliberat în construcția sa imagologică o serie de elemente negative, care însumează 26,66% din totalul referirilor identificate în izvoarele utilizate.

Trebuie să remarcăm faptul că, dacă nu există o diferență semnificativă între profilul imaginii construite de principele muntean şi cea difuzată de relatările altor observatori, ponderea indicatorilor este diferită. Întrucât la indicatorul „**Dimensiunea umană”** ponderea este sensibil egală pentru ambele categorii de mesaje, discuția trebuie structurată pe ceilalți indicatori.

Este evident faptul că diferența − semnificativă în acest caz − de 10-11 puncte procentuale se datorează unor cauze diferite. Astfel, se poate considera normal ca principele muntean să acorde o pondere mai mare indicatorului „**Dimensiunea militară**”. Aserțiunea se fundamentează atât pe faptul că acest indicator este potențat de imaginea creată de victoriile militare ale domnului − binecunoscute de publicul-țintă −, precum şi pe ponderea mai mică a itemilor cu valoare negativă la acest indicator. Este interesant faptul că aceşti itemi se concentrează exclusiv pe subindicatorul „*Capabil să suporte*

[1] „Şi-a răzbunat, în sfârşit, odată Măria Ta jignirile de atâtea ori aduse, nu ştiu de transilvăneni sau de craii lor, Măriei Tale şi întregii Case de Austria, prin mine, la 28 ale lunii trecute, cu fierul” (*Mihai Viteazul*, 1, p.257).

[2] În decembrie 1599, Mihail Székely îi descria consilierului imperial Ioan Barvitius poziția lui Mihai Viteazul în următorii termeni: „/…/ atâta timp cât venerabila Casă de Austria nu trimite un guvernator în Transilvania, Mihai voievod pretinde guvernarea, după cum este şi drept, căci el şi-a riscat viața pentru a-şi ține obligația de credință jurată împăratului roman, astfel încât şi Maiestatea Sa imperială romană trebuie să reflecteze preamilostiv că împăratul turc spune lui Mihai voievod că nu numai Transilvania, ci şi tot ceea ce el va cuceri, fiind în serviciul aceluia, trebuie să-i rămână lui, cu condiția să se supună împăratului turc şi să se îndepărteze de maiestatea Sa imperială romană” (*Mihai Viteazul*, 1, p.317).

singur efortul de război", situație în care mesajul transmis este în evidentă corelație cu interesele financiare ale principelui.

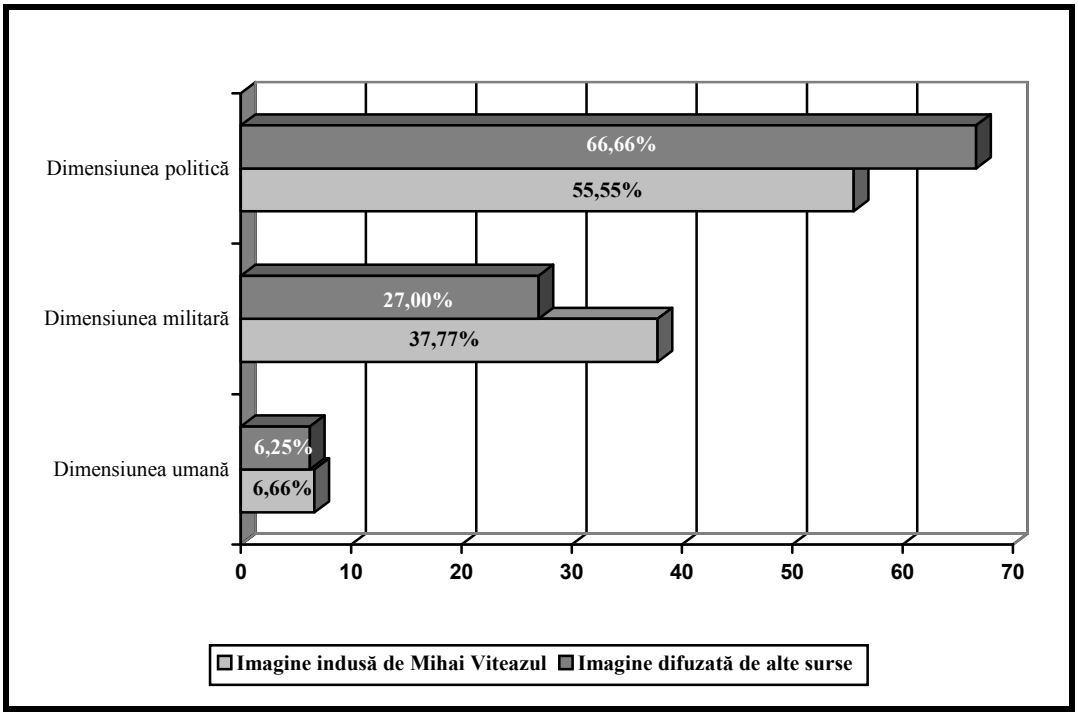


Fig. 11. Imaginea indusă de Mihai Viteazul în mediul habsburgic şi imaginea difuzată de alte surse în acelaşi mediu (iunie 1598-octombrie 1599)

În replică, observatorii străini pun un accent mai mare pe indicatorul „**Dimensiunea politică**", atât ca domeniu prioritar al misiunii lor, cât şi ca reflex al propriului lor sistem de referință.

Pe de altă parte, trebuie să remarcăm ponderea redusă a referirilor, în ambele tipuri de mesaje, la dimensiunea umană a principelui. O posibilă explicație a acestei stări de lucruri este acoperirea acestei problematici de către arhetipul imaginii domnului, în cazul de față modelul autohton.

Prin compararea celor două profile de imagine se poate surprinde o acțiune deliberată a principelui muntean cu scopul realizării unei răsturnări de imagine, care − având în vedere evoluțiile ulterioare politico-militare − se poate considera că a reuşit. Este motivul pentru care considerăm că demersurile imagologice ale Domnului Unirii, departe de a fi expresia unui oportunism, sau a unei duplicități politice, permit surprinderea unei noi dimensiuni a personajului Mihai Viteazul, cea a creatorului de

imagine. Aceasta, alături de abilitatea diplomatică şi realele calități militare completează figura principelui de la sfârşitul secolului al XVI-lea.

3. STRATEGII DE IMAGINE CU FINALITATE MILITARĂ

În condițiile secolelor XIV-XVI, utilizarea acțiunilor imagologice cu finalitate militară este complementară recurgerii la acțiunile psihologice ele potențându-se reciproc. Astfel, inducerea imaginii dezirabile în condiții de campanie sau valorificarea acesteia are loc pe fondul diminuării rezistenței psihice a adversarului, cel mai frecvent în momentul în care acesta se considera deja incapabil a mai face față solicitărilor cu care era confruntat. Din această perspectivă sunt relevante evoluțiile războiului româno-otoman din 1461-1462, particularități deosebite prezentând campania din vara anului 1462. În aceste împrejurări, Vlad Țepeş a utilizat cu succes imaginea ca armă psihologică.

Specificul acestor acțiuni rezidă în faptul că ele se pot desfăşura în absența unui conflict armat deschis/declarat. Dată fiind vastitatea problemei, ne vom rezuma aici la a puncta utilizarea în epocă a unor asemenea acțiuni, în contextul conflictelor militare deschise/declarate.

Acțiunile psihologice ca factor de potențare a strategiilor de imagine cu finalitate militară. Opțiunile factorilor decizionali politico-militari de anulare a diferenței de potențial care a marcat conflictele majore în care a fost implicată Țara Românească în secolele XIV-XVI utilizând mijloacele psihologice s-au dovedit a fi viabile, succesul acțiunilor lor datorându-se în bună măsură acestora. A vorbi în secolele XIV-XVI despre un război psihologic în formele şi la parametrii preconizați de teoreticienii militari contemporani este, desigur, un anacronism. Cu toate acestea, cel mai probabil empiric, comandanții militari au aplicat în mod deliberat o serie de procedee a căror finalitate – modificări semnificative în percepțiile şi comportamentele individuale şi/sau colective ale luptătorilor adversarului – le plasează în sfera acțiunilor psihologice.

Un rol primordial între acestea îi revine hărțuirii adversarului. Constând în atacuri locale date prin surprindere, îndeosebi asupra elementelor izolate ale inamicului sau în condiții de vizibilitate redusă, ambuscade, incursiuni şi raiduri executate în dispozitivul

adversarului, privarea de apă, hrană şi somn a acestuia, aplicarea procedeelor specifice hărţuirii conducea la rapida uzare fizică şi psihică a luptătorilor oştilor invadatoare.

Se impune a sublinia că, în ciuda diferenţelor evidente de mentalităţi şi modalităţi de ducere a luptei, în perioada care face obiectul analizei − şi nu numai −, luptătorul aflat în campanie este afectat de o sumă de factori care generează comportamente specifice. Acesta este frământat de o mulţime de întrebări centrate pe evoluţia propriei persoane. Consecinţa unor asemenea interogaţii, pe fondul unui sentiment acut de neajutorare şi izolare/părăsire prezent la luptători − ne referim doar la acei factori care ar fi putut acţiona şi în secolele XIV-XVI − este apariţia fenomenului de **stress de luptă**.

În accepţia psihologilor militari contemporani, abordarea stress-ului de luptă trebuie făcută pornind de la două premise. În primul rând, stress-ul de luptă trebuie privit ca o consecinţă a „diferenţei dintre ameninţarea exterioară şi competenţa proprie”[1] a luptătorului. Rezultă că o acţiune care pune luptătorul în faţa unor solicitări care îi depăşesc competenţele conduce la creşterea coeficientului de stress de luptă acumulat[2]. În al doilea rând, trebuie avut în vedere că stress-ul de luptă înseamnă„destabilizare, reacţie de alarmă, frică datorită diminuării resurselor psihice şi fizice /.../”[3].

Subliniem că aceste manifestări sunt generale, apărând la luptători aparţinând ambelor tabere aflate în conflict. O accentuare a lor se poate produce fie aşa cum arătam mai sus, supunând în mod deliberat combatanţii unor solicitări care le depăşesc competenţele, fie prin combinarea lor cu alţi factori specifici.

În acest context, se impune a evidenţia faptul că elementele somn, mâncare, băutură, căldură şi frig sunt incluse în categoria elementelor care îl pot ajuta pe luptător să surmonteze dificultăţile conexe solicitărilor la care acesta este supus în condiţii de

---

[1] J.P. Pauchard, *Solicitările psihice şi fizice în luptă,* în *Efecte stresante ale câmpului de luptă. Studii şi articole din publicaţii militare străine*, Bucureşti, Editura Militară, 1992, p.74

[2] Procedee de inducere a stress-ului de luptă se regăsesc în lucrarea de artă militară a samuraiului Miyamato Musashi, *Gorin no Sho*, elaborată în prima jumătate a secolului al XVII-lea. Acesta subliniază că în luptă „/…/ este important să faci ca adversarii să-şi piardă echilibrul mental. Luându-i prin surprindere, treceţi la un atac dezlănţuit împotriva adversarilor voştri, şi, înainte ca ei să aibă timp să ia vreo decizie, preluaţi iniţiativa /…/” (Miyamoto Musashi*, Cartea celor cinci cercuri. Gorin no Sho*, traducere şi comentarii de Nicolae Amălinei, Iaşi, Editura Polirom, 2000, p.81). În continuare, autorul se referă la inducerea unei anumite tensiuni nervoase adversarului, atât la nivelul luptătorului, cât şi la cel decizional: „În strategia de mase (luptă), pe câmpurile de bătălie, trebuie să ştiţi să discerneţi mai întâi intenţiile adversarului şi, /…/ să îl faceţi să devină atât de confuz încât să nu mai recunoască diferenţa dintre: aici sau acolo, acesta sau acela, devreme sau târziu. Apoi trebuie să sesizaţi momentul în care începe să i se manifeste tensiunea nervoasă şi, astfel, veţi obţine victoria “(*Ibidem*, p.83-85).

[3] J.P. Pauchard, *op.cit*., p. 74

război. În condiții de dificultate sporită, rolul acestei categorii în menținerea capacității de luptă a individului creşte spectaculos. În consecință, afectarea unuia sau mai multor elemente ale acestei categorii poate duce la prăbuşirea psihică a luptătorului şi/sau armatei duşmane.

Analiza conflictelor în care Țara Românească a fost implicată în secolele XIV-XVI relevă faptul că, pentru a anula diferențele de potențial, factorii decizionali politico-militari din principatul sud-carpatic au încercat să creeze inamicului „**situații psihice acute**", generate fie de „prea multe informații" − situație în care psihicul este prea solicitat în receptarea acestora −, fie prin amenințarea subiecților cu „un pericol căruia trebuie să-i facă față sau să-l evite". Față de solicitările psihice cronice − consecință a prelungirii situațiilor psihice acute – reacțiile sunt neputința subiectului de a se ajuta, lipsa speranței de scăpare/lipsa de perspectivă de a ieşi din situația dată, respectiv tranşarea situației prin decizie proprie tradusă faptic fie prin sinucidere, fie prin moarte psihogenă.

Izvoarele sunt – din păcate – prea sărace în informații nuanțate pentru a permite o analiză concludentă a efectelor aplicării unor procedee ale războiului psihologic în secolele XIV-XVI. În consecință, aceste efecte pot fi presupuse plecând de la rezultatele cercetărilor actuale în domeniu. Din această perspectivă, prezintă un interes deosebit efectele produse asupra psihicului uman şi implicațiile acestora asupra comportamentelor – individuale şi/sau colective –, o serie de procedee specifice acțiunilor de hărțuire. Între acestea se impun privarea de somn, apă şi hrană, precum şi acțiunile pe timp de noapte. Utilizarea unor asemenea procedee este menționată de izvoare în împrejurările expediției maghiare în Țara Românească din 1330, în războiul româno-maghiar din 1368-1369 (campania din septembrie-octombrie 1368 împotriva corpului expediționar condus de Nicolae Lackfy), în războiul din 1393-1396 (campania din 1394/1395, finalizată prin bătălia de la Rovine), ori în războiul antiotoman din 1419-1422 (campania din primăvara anului 1421). Apogeul utilizării procedeelor războiului psihologic este atins de către Vlad Țepeş în războiul din 1461-1462.

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, a diagnostica precis starea psihică a luptătorilor din oştile invadatoare în momentul angajării bătăliei decisive. Documentele de epocă doar sugerează prezența unor factori stresanți, fără însă a oferi informații precise

asupra intensității acestora. Ceea ce considerăm a fi important, este faptul că principii munteni au întrebuințat mijloacele psihologice pentru a corecta efectele unui raport de forțe net defavorabil, impunând inamicului voința lor, practic, manipulându-l. Probabil că utilizarea procedeelor specifice războiului psihologic a generat o stare de spaimă cu posibile accente violente, de panică. Acțiunea motrice, în această situație, se materializează în părăsirea rapidă a respectivului loc, orice întârziere atrăgând după sine repercusiunile pericolului.

O operațiune psihologică de asemenea amploare nu se poate însă realiza decât prin utilizarea imaginii ca factor potențator al acțiunilor psihologice. În accepția lui Gustave Le Bon, mulțimile nu pot gândi decât în imagini, în consecință „nu sunt impresionate decât de imagini. Doar acestea le înspăimântă sau le farmecă şi devin mobiluri de acțiune”[1]. Componenta imagologică devine astfel suportul însuşi al acțiunii psihologice, componenta primordială a războiului psihologic.

Izvoarele sugerează construirea de către principele muntean a unei strategii de imagine centrate pe presupusele sale puteri supranaturale.

Utilizarea imaginii ca armă psihologică. Izvoarele sugerează construirea de către principele muntean a unei strategii de imagine centrate pe presupusele sale puteri supranaturale. Analiza desfăşurării campaniei sultanale amintite permite surprinderea unor aspecte importante pentru tematica abordată aici.

Un prim aspect asupra căruia se cuvine a zăbovi este faptul că, practic, campania din vara anului 1462, în ciuda concentrării unor forțe considerabile, s-a încheiat fără a se fi angajat o bătălie de amploare. Ordia otomană nu a zăbovit în fața Târgoviştei, neintenționând să asedieze Capitala principatului sud-carpatic, iar vestitul atac din noaptea de 16/17 iunie se încadrează prin organizare, desfăşurare şi consecințe, în sfera acțiunilor de hărțuire, cu importante conotații psihologice. În aceste condiții, evoluția evenimentelor este cel puțin bizară pentru comportamentul otomanilor în campanie. Accesul la izvoare se impune în acest punct al demersului. Astfel, Dunărea este forțată − în sens militar al termenului − la adăpostul întunericului de către *yeniçeri*, aceştia reuşind cu greu să ocupe un cap de pod pe malul stâng al fluviului. După această primă

[1] Gustave Le Bon, *Psihologia mulțimilor*, Bucureşti, Editura Anima, f.a., p. 36.

confruntare între elementele celor două armate, otomanii au pierdut contactul cu trupele principelui muntean. În aceste condiții, hărțuită permanent de mici detaşamente de cavalerie munteană, în condiții climaterice deosebit de dure, lipsită de apă şi de alimente, ordia otomană a fost atacată prin surprindere în noaptea de 16/17 iunie. Următorul contact a avut loc la Târgovişte unde, la apariția elementelor înaintate ale otomanilor, garnizoana a deschis focul cu artileria de cetate, fără însă a-l determina pe sultan să angajeze lupta.

Pe acest fond s-au derulat acțiunile imagologice ale principelui muntean. Fin psiholog şi bun cunoscător al climatului mental otoman, Vlad Țepeş şi-a construit strategia de imagine cu finalitate militară exacerbând dimensiunea demoniacă a imaginii sale anterioare. Este puțin probabil ca factorii decizionali otomani să nu fi fost la curent cu evenimentele din Țara Românească sau din sudul Transilvaniei, arii geografice în care Vlad Țepeş şi-a aplicat, în primii ani de domnie, strategiile de imagine. Se poate chiar afirma că, în situația apariției unor bariere comunicaționale, saşii braşoveni – care aveau relații comerciale cu Imperiul otoman – puteau să inducă în mediul musulman sud-dunărean o imagine satanică, dezirabilă pentru domnul muntean.

De asemenea, trebuie amintită aici şi relativa corespondență a sistemelor de referință a mediilor mentale catolic şi otoman în secolul al XV-lea, ca şi marele număr de creştini islamizați ce se găseau atât în anturajul sultanului − el însuşi posesor al unei solide culturi creştine −, cât şi în rândurile armatei şi administrației otomane, toate de natură a permite descifrarea corectă a unei strategii de imagine – centrată pe o dimensiune satanică − proiectată şi promovată în mediul catolic transilvănean. O probează afirmația lui Kemal-paşa-zade care afirmă că principele muntean „*şi-a închipuit că este Satana*”[1].

Se poarte deci considera că, în momentul declanşării campaniei sultanale din vara anului 1462 otomanii ştiau că se vor confrunta cu un personaj al cărui comportament avea pronunțate conotații satanice. Evoluțiile posterioare trecerii Dunării au confirmat şi au întărit imaginea satanică a principelui român. Acțiunile desfăşurate pe timp de noapte, ca şi şocul produs de descoperirea pădurii de țepi dominată de cadavrul descompus al lui

[1] *Cronici turceşti*, I, p.199

Hamza au confirmat superstiţioşilor războinici otomani că se luptă cu un veritabil stăpân al morţilor şi viilor, deopotrivă.

Al doilea aspect asupra căruia se cuvine a zăbovi este că, în împrejurările campaniei sultanale din vara anului 1462, au funcţionat cvasisimultan trei centre de influenţare imagologică. Izvoarele atestă că pe teatrul de acţiuni militare de la Dunărea de Jos au fost utilizate forme şi procedee ale războiului imagologic şi de către otomani, în timp ce regele Matia Corvin folosea, cu succes, aceleaşi mijloace în plan diplomatic.

Nu trebuie omis faptul că, în afara cumplitei presiuni psihologice exercitate asupra boierilor fideli lui Vlad Ţepeş prin capturarea familiilor acestora, un rol însemnat în recunoaşterea lui Radu cel Frumos ca domn l-a avut imaginea pe care acesta şi-a creat-o în mediul muntean. Pentru descifrarea acesteia, este semnificativ discursul pe care Chalcocondil – probabil cel mai bine informat narator al evenimentelor – i-l atribuie[1], interesant fiind caracterul deliberat al acţiunii[2]. Succesul acţiunilor lui Radu cel Frumos îndreptăţeşte ipoteza iniţială potrivit căreia campania din anul 1462 a fost, în esenţă, o confruntare imagologică de proporţii. În acest context, evoluţia evenimentelor poate fi sintetizată în formula: Vlad Ţepeş a învins ordia otomană utilizând mijloacele imagologice şi a fost, la rândul său, înlăturat de fratele său prin aceleaşi mijloace.

4. DEFORMĂRI DE IMAGINE CU CONOTAŢII POLITICE

O altă modalitate de utilizare a imaginii pe tărâmul politicii este deformarea deliberată a imaginii adversarului. Procedeul este frecvent întâlnit în evoluţiile politico-militare contemporane, de regulă precedând declanşarea conflictelor militare. Exemplul iugoslav, în care imaginea sârbilor a fost deformată până la satanizare de către mass-media occidentale, este elocvent în acest sens.

Pentru secolele XIV-XVI lucrurile trebuie atent nuanţate, în sensul că se impune a face o deosebire clară între deformările de imagine conexe acţiunii politice imediate şi

[1] „Dacilor, ce credeţi că o se întâmple cu voi în viitor? Au nu ştiţi ce putere mare are împăratul şi că îndată or să vină împotriva voastră oştile împăratului, pustiind ţara şi că vi se va lua tot ce ne-a mai rămas? De ce nu deveniţi prieteni ai împăratului? Şi o să aveţi linişte în ţară şi în casele voastre. Ştiţi doar că acum n-au mai rămas nici dobitoc, nici vită de povară <la voi>. Şi toate aceste grele suferinţe le-aţi îndurat din pricina fratelui meu, pentru că aţi ţinut cu acest răzvrătit care a făcut mult rău Daciei, cum n-am mai auzit să se fi întâmplat nicăieri pe pământ" (*Chalcocondil,* p.515).

[2] Chalcocondil arată că sultanul „/.../ l-a lăsat acolo în ţară pe Dracul, fratele domnului Vlad, ca să trateze cu dacii şi să aducă ţara sub ascultarea lui" (*Chalcocondil,* p.515).

deformările posterității. Deşi perioada analizată aici oferă o multitudine de astfel de exemple, cazul cel mai interesant este cel al deformărilor imaginii lui Vlad Țepeş.

Astăzi apare paradoxal că deformările imaginii lui Vlad Țepeş sunt mai cunoscute şi se bucură de o mai largă circulație decât imaginea reală a domnului muntean. Faptul nu se poate privi unilateral, prin prisma îngustă a gustului pentru un anumit gen de relatări horror, într-un stil mai mult sau mai puțin apropiat de cel al romanului gotic. Explicația fenomenului cred că rezidă în deformările contemporane ale imaginii principelui român.

4.1. Deformările contemporane ale imaginii lui Vlad Țepeş

Sursele şi mecanismele deformării imaginii lui Vlad Țepeş. Analizând problema surselor/ mecanismelor deformării imaginii lui Vlad Țepeş se pot evidenția câteva categorii - mai precis conturate sau care se întrepătrund - definite, din perspectiva rolului avut de fiecare, după cum urmează: cei interesați în deformarea imaginii domnului român, cei care o creează/deformează, cei care o propagă/difuzează şi, evident, cei care o recepționează.

Deşi problema inițiatorilor de imagine a lui Vlad Țepeş a făcut deja obiectul cercetării nu s-a putut ajunge la o concluzie fermă. Situația se datorează în primul rând implicării foarte clare a trei componente de mare importanță în contextul local al evoluțiilor politico-militare - saşii braşoveni, pretendentul Dan cel Tânăr şi regele Matia Corvin, rudă îndepărtată de sânge cu domnul român şi apropiată prin alianță matrimonială. Întrucât toți cei citați erau interesați, deopotrivă, în deformarea imaginii domnului român, analiza care poate clarifica cât de cât lucrurile este cea cronologică.

Astfel, cea dintâi culegere a narațiunilor germane pare să se fi închegat pe la 1462, ceea ce face ca, prin coroborarea acestei acțiuni cu aceea a ticluirii falselor scrisori de predare, data redactării versiunii arhetipale a narațiunilor să poată fi plasată în perioada august-noiembrie 1462, deci între recunoaşterea de către saşi a lui Radu cel Frumos ca domn şi arestarea lui Vlad Țepeş (26 noiembrie 1462). Însă, o analiză atentă a textului narațiunilor, mai ales al celor care prezintă fapte petrecute în Țara Românească, înlătură posibilitatea ca ele să fie exclusiv opera saşilor braşoveni. Apare astfel suficient de clar conturată posibilitatea ca în spatele relatărilor să se afle un personaj care cunoştea foarte bine realitățile Țării Româneşti şi viața la curtea domnească, cel mai probabil

pretendentul Dan cel Tânăr. Că aşa stau lucrurile o dovedeşte izbitoarea asemănare între relatările din corespondența pretendentului Dan şi unele din narațiunile germane, ceea ce conduce la ipoteza că primul autor al relatărilor scrise despre faptele lui Vlad Țepeş este pretendentul Dan cel Tânăr, care desfăşoară o intensă activitate în această direcție încă din primăvara anului 1459. Deosebit de interesant devine, din acest punct de vedere, mecanismul elaborării relatărilor[1].

Povestirile germane s-au bucurat de o largă răspândire, purtând girul unor înalte personalități ale epocii. Folosind acelaşi principiu al acreditării informației care induce deformări de imagine prin propagarea acesteia prin canale cu mare autoritate politică şi morală, cei interesați în denigrarea domnului român - în primul rând, dată fiind noua conjunctură, regele Matia Corvin - au beneficiat de concursul, intenționat sau nu, al unor persoane al căror cuvânt cu greu putea fi pus la îndoială. Astfel, legatul papal Niccolò de Modrussa afirma că regele Matia Corvin însuşi relata tuturor ambasadorilor şi solilor prezenți la curtea sa varianta deformată a faptelor prizonierului său, aceasta fiind, probabil, sursa celor câteva narațiuni inserate în scrierile sale .

Este posibil ca prin intermediul lui Niccolò de Modrussa, sau al ambasadorului Pietro di Thomasiis - care are numeroase aprecieri elogioase la adresa lui Vlad Țepeş -, să fi ajuns la Roma textul falsei scrisori a domnului român către sultan, precum şi o culegere din narațiunile germane. Următorul pas l-a constituit introducerea acestor relatări în opera memorialistică a Papei Pius al II-lea, umanistul Enea Silvio Piccolomini.

Nucleul folcloric arhetipal şi deformările imagologice conținute de acesta. Analiza lui Ion Stăvăruş identifică 12 episoade pe care le consideră ca aparținând nucleului folcloric arhetipal[2]. Compararea relatărilor dezvăluie nuanțări interesante sub

[1] Astfel, în scrisoarea sa din 5 aprilie 1459, Dan afirmă că „/.../ venit-au județul şi pârgarii din Braşov şi oamenii bătrâni din Țara Bârsei care, cu inima însângerată, ni s-au plâns de cele ce a făcut Dracula" (*Bogdan*, p.101-102), ceea ce dezvăluie un interesant scenariu. Reprezentanții saşilor îi relatează deci verbal lui Dan faptele lui Vlad Țepeş, pentru ca acesta să le dea formă scrisă, mult mai credibilă din moment ce venea din partea lui „Io, Dan Voevod, Domn a toată țara Ungrovlahiei" şi nu din partea braşovenilor, parte vătămată în conflict. Concluzia logică a acestui fapt este că „autorii saşi ai primei versiuni a narațiunilor despre Țepeş au folosit scrisorile lui Dan şi poate şi pe ale altora, care s-au pierdut sau încă nu se cunosc" (I.Stăvăruş, *Povestiri medievale despre Vlad Țepeş Draculea. Studiu critic şi antologie*, Bucureşti, Editura Univers, 1993, p. 33).

[2] Acestea sunt : „*Țepeş porunceşte execuții nemiloase împotriva adversarilor din afară şi nesupuşilor dinăuntru*" ; „*Tragerea în țeapă a demnitarului cu nas subțire*"; „*Pedepsirea călugărului fățşarnic şi lacom*"; „*Ospățul lui Țepeş dat boierilor şi curtenilor, prilej de a-i prinde şi a-i ucide*"; „*Mărturii asupra*

aspectul creării imaginii lui Vlad Ţepeş. Astfel, primul episod citat − referitor la execuţiile adversarilor din afară şi nesupuşilor din interior − îmbracă forme diferite de natură a induce, evident, imagini diferite. Varianta germană insistă asupra plăcerii patologice a lui Vlad Ţepeş de a-şi tortura victimele. Varianta slavonă, în schimb, evidenţiază caracterul justiţiar al pedepselor, la fel ca şi anecdota românească. Mai nuanţat, Chalcocondil conferă şi o dimensiune politică − perfect justificată într-o epocă de accentuată instabilitate cum era cea de la mijlocul secolului al XV-lea − pedepselor aplicate de principele muntean, cumva asemănător cu cronicarul otoman Ibn Kemal.

Se observă că, deşi ideea de exercitare a justiţiei este omniprezentă, conotaţiile peiorative ale versiunii germane induc o cu totul altă imagine, anume cea a pedepsei însoţite de o sadică bucurie. Exemplele ar putea continua, celelalte 11 relatări prezentând caracteristici identice. Credem însă că este mai conform scopului propus să încercăm o analiză a relatărilor germane cu conţinut vădit şi intenţionat deformat, implicit a imaginilor promovate de acestea.

Povestirile germane. În analiza deformărilor de imagine induse de povestirile germane am plecat de la câteva premise. Astfel, am considerat de la bun început intenţia de defăimare a lui Vlad Ţepeş. În al doilea rând am avut în vedere faptul că pedeapsa cu tragerea în ţeapă era larg răspândită în lumea germanică sau unde funcţiona o legislaţie de inspiraţie germană. Se poate preciza că în mediul transilvănean, mediul de proveniență al povestirilor germane, acest tip de pedeapsă era răspândit/obişnuit.

La aceste consideraţii prealabile este nevoie să se adauge caracterul deosebit de sângeros al pedepselor aplicate de justiţia medievală, perpetuat până târziu, în plină epocă a luminilor. Acestora li se adaugă imaginile de coşmar ale existenţei cotidiene.

Analizând faptele din această perspectivă, credem că nimic din episoadele relatate în povestirile gemane aparţinând nucleului folcloric arhetipal nu era de natură a produce cititorului/ascultătorului o reacţie de respingere cu o remanenţă atât de mare ca

---

execuţiilor dictate de Ţepeş în Ţara Românească"; „*Vicleşugul lui Ţepeş cu predarea tributului la turci şi expediţia sa de represalii la sud de Dunăre*"; „*Pedepsirea femeii leneşe*"; „*Ţepeş pedepseşte pe solii aroganţi ce nu se descoperă în faţa sa*"; „*Ţepeş pune la încercare doi clerici ce vin la el: unul cinstit şi înţelept, celălalt nechibzuit şi făţarnic*"; „*Ţepeş dă pierzării pe cerşetorii şi calicii care nu voiau să muncească*"; „*Ţepeş pune la încercare cinstea unor negustori şi pedepseşte pe vinovaţi*"; „*Expediţia împăratului turcesc împotriva lui Ţepeş şi îndrăznetul atac de noapte al acestuia în tabăra vrăjmaşă*". (I.Stăvăruş, *op.cit,* p.55-59).

cea față de Vlad Țepeş. Ceea ce este izbitor însă în aceste relatări este intenția − în bună măsură încununată de succes − de a i se asocia domnului român unele atribute satanice. Pe fondul unei recrudescențe a fricii de diavol şi de trimişii săi în Europa vremii, un asemenea demers a fost, probabil, de natură de a prejudicia în cea mai mare măsură imaginea domnului muntean. În aceşti termeni se pune mai puțin problema „**cum se pedepseşte**" ci, mai ales, „**cine este cel pedepsit**". Constatăm prezența în două din povestirile care fac parte din nucleul folcloric arhetipal a fețelor bisericeşti. Prezența călugărilor/preoților între victimele domnului român îi creează acestuia **imaginea duşmanului credinței catolice**, **implicit a demoniacului**. Activitatea agenților satanici împotriva reprezentanților bisericii este, de altminteri, o temă predilectă a epocii.

Celelalte povestiri germane şi deformările imagologice conținute de acestea. Analiza conținuturilor acestor povestiri relevă intenția de a impune o asemenea imagine prin acuzarea lui Vlad Țepeş de trei fapte majore şi tipice − în mentalul epocii − unui agent satanic: **atacarea bisericilor catolice şi a slujitorilor acestora**, **uciderea/sacrificarea copiilor** şi practicarea/silirea altora la practicarea unor **acte de antropfagie**.

În completare se poate cita povestirea XXVI din *mss. St. Gall*, în care victimele lui Vlad Țepeş sunt, de această dată, boieri. Se impune însă observația că domnul român nu este practicantul acestor ritualuri ci doar inspiratorul lor, corupătorul, în fapt **agentul satanic care îi influențează/ispiteşte pe ceilalți**.

În afara acestor teme principale, la făurirea imaginii satanice a lui Vlad Țepeş mai concură şi alte aspecte care, deşi secundare în economia lucrării şi cu impact afectiv mai mic decât cele citate mai sus, au rezonanță şi relevanță în mentalul colectiv al epocii. Din aceleaşi relatări germane se poate afla că domnul român, asociat cu marii „schingiuitori ai creştinătății însetați de sânge cum au fost Irod, Neron, Dioclețian şi alți păgâni"[1], batjocoreşte şi inversează, potrivit obiceiurilor satanice, slujba creştină, profanează locul sfânt din jurul bisericii, se simte bine în mijlocul cadavrelor, luând cu bucurie masa în mijlocul lor, mirosurile pestilențiale − alt element însoțitor al agenților satanici − nederanjându-l de fel.

[1] Povestirea XV din mss. St. Gall, apud I. Stăvăruş, *op.cit.,* p.126, n.13.

Din cele relatate până acum se pot desprinde cu uşurinţă câteva elemente referitoare la deformarea imaginii lui Vlad Ţepeş. În primul rând, se impune a sublinia faptul că **deformările au urmărit asocierea imaginii domnului român celei a agenţilor satanici**, **fapt posibil doar într-un mediu catolic**, puternic marcat în epocă de un copleşitor sentiment de frică satanică.

De asemenea, trebuie observat faptul că relatările sunt răspândite în mediul german. Se poate presupune că acest mediu nu era foarte favorabil domnului român, pe de o parte datorită opoziţiei făţişe făcută de acesta împăratului german Frederic al III-lea şi aliaţilor săi, iar pe de alta relaţiilor relativ încordate cu saşii braşoveni. În aceste condiţii, se poate considera că relatările din naraţiunile germane întrunesc toate calităţile pentru o propagare rapidă şi deosebit de eficientă.

Deformări de imagine la Curtea de la Buda. Depăşind sfera confruntărilor militare directe, efectele utilizării de către Vlad Ţepeş a imaginii caarmă psihologică pot fi surprinse în corespondenţa diplomatică a epocii, îndeosebi în rapoartele lui Pietro di Thomasiis către dogele Veneţiei[1].

Imaginea principelui creştin cruciat, ale cărui fapte împotriva necredincioşilor necesită a fi binecuvântate este suficient de evidentă pentru a nu mai fi necesară comentarea ei. Este important şi celălalt aspect relevat de Petru de Thomasiis, anume cel al relativului **climat de siguranţă şi stabilitate** instaurat, ca urmare a faptelor lui Vlad Ţepeş, la Dunărea de Jos, situaţie inedită într-o epocă de accentuate eforturi militare otomane în regiune.

Al doilea fragment este şi mai interesant, dacă se are în vedere că din acesta transpare tabloul unei **opoziţii/rezistenţe antiotomane cvasisingulare**, important indicator de imagine al domnului muntean.

[1] Astfel, raportul acestuia din 4 martie 1462 relatează despre „Dracula-Voievodul Transilvaniei sau al Valahiei" incluzând şi aprecieri asupra acţiunilor acestuia în sudul Dunării. Sursa informaţiilor pare a fi scrisoarea din 11 februarie 1462, întrucât se vorbeşte despre „/.../ scrisori /.../ din care rezultă şi pagube şi cruzime din aceste noi fapte împotriva Turcilor şi **numărul turcilor şi bulgarilor morţi, apoi capetele puse la vedere, afară de acelea care au fost arse pe loc** /.../". Considerăm ca relevante pentru problema dezbătută aici două fragmente al căror conţinut poate fi interpretat ca definitoriu pentru imaginea domnului român în Occident în acel moment tensionat. Astfel, în continuarea frazei mai sus citate, Pietro di Thomasiis notează „../ în realitate sunt atâtea lucruri că orice creştin se bucură de toate acestea pentru că acum aşa **mulţi creştini par să se aşeze / aici / cum nu s-a mai văzut la aceste hotare să nu fugă**" (*Thomasiis*, p. 205-206).

Frapantă este discrepanța dintre strategia de imagine adoptată de Vlad Țepeş şi imaginea transmisă în Occident de reprezentantul Veneției acreditat pe lângă Matia Corvin. Situația poate avea cel puțin două explicații. O primă posibilitate de interpretare este aceea că Vlad Țepeş este cunoscut de trimisul venețian exclusiv prin intermediul acțiunilor sale antiotomane relatate în scrisoarea din 11 februarie 1462 − probabil şi în altele cu un conținut similar, din moment ce Pietro di Thomasiis vorbeşte despre *„alte scrisori primite de un ambasador"* − a cărei trimitere se dovedeşte, din acest punct de vedere, foarte inspirată. O asemenea interpretare presupune circulația/penetrația încă redusă la data redactării scrisorii a purtătorilor de imagine satanică a lui Vlad Țepeş. Este posibil ca demersurile voievodului însuşi să se fi limitat strict la zonele de interes politico-militar imediat şi, în consecință, imaginea sa să fi fost cunoscută doar în aceste spații. Este la fel de posibil ca domnul muntean, în ciuda intențiilor sale de a-şi crea o imagine demoniacă, prin care să-şi terorizeze adversarii, să nu fi beneficiat de canale de comunicare viabile şi performante, în consecință fiind obligat să-şi restrângă acțiunile imagologice la zonele de contact nemijlocit.

A doua posibilă explicație a discrepanței între strategia de imagine a lui Vlad Țepeş şi imaginea difuzată de Pietro di Thomasiis ar fi **remodelarea imaginii** domnului român la curtea regelui Matia Corvin. Explicația este plauzibilă avându-se în vedere relația suzerano-vasalică ce funcționa între rege şi Vlad Țepeş. Probabil că nu era convenabil pentru un rege catolic şi apostolic să acrediteze imaginea alianței cu un personaj diabolic /satanic, mai ales în condițiile unor repetate cereri de ajutor material adresate papalității şi motivate de susținerea cauzei creştine la Dunărea de Jos, prin organizarea unei cruciade.

Fără a considera problema pe deplin elucidată, considerăm mai plauzibilă − dată fiind şi evoluția ulterioară a evenimentelor − o acțiune deliberată a regelui Matia Corvin de a crea o imagine favorabilă domnului român. Motivația unui asemenea demers poate fi constituită de răsfrângerea imaginii favorabile a vasalului asupra suzeranului. Probabil că la reuşita acestei intreprinderi a concurat şi presupusa restrânsă circulație a informațiilor despre imaginea satanică a lui Vlad Țepeş, ipoteză susținută de faptul că unui observator atât de atent ca Pietro di Thomasiis nu i-ar fi scăpat asemenea relatări, dacă ele ar fi circulat. Tabloul unui întreg popor pus pe picior de război împotriva amenințării otomane

− acut percepută la Buda, din moment ce informații despre dispozitivul otoman sunt imediat transmise la Veneția −, este de natură să consolideze excelenta imagine a lui Vlad Țepeş. Este demn de reținut faptul că imaginea puternic pozitivă pe care o are Vlad Țepeş în relatările lui de Thomasiis contrastează cu aceea a regelui Matia Corvin[1].

Odată deteriorată, imaginea domnului nu va mai beneficia de „efectul halo", răsturnarea imagologică care a motivat arestarea voievodului muntean fiind posibilă. Este dificil de apreciat în ce măsură regele Matia Corvin a acționat în acest sens după un plan riguros elaborat sau a fructificat „din mers" avantajele care i se ofereau, dar considerăm că **fără deteriorarea/erodarea imaginii lui Vlad Țepeş, răsturnarea imagologică care l-a transformat pe domnul român din erou cruciat în trădător nu ar fi fost posibilă**. Cea mai plauzibilă ipoteză/interpretare este însă aceea a **gestionării** de către regele Matia Corvin şi anturajul său a imaginii domnului român, în conformitate cu propriile interese. Este suficient de concludentă în această privință, sincronizarea aproape perfectă a deteriorării imaginii principelui muntean în toate mediile, care a precedat şi, probabil, a facilitat înlăturarea acestuia. Realizarea unei asemenea sincronizări nu poate fi întâmplătoare.

Interesant este faptul că în mediile creştine din Imperiul otoman imaginea lui Vlad Țepeş se menține pozitivă, aici funcționând „efectul halo" anihilat − probabil deliberat − de regele Matia Corvin la Buda[2].

Deteriorarea/erodarea imaginii lui Vlad Țepeş la Buda, implicit în mediul catolic occidental, ar fi fost probabil mult mai dificil de realizat în condițiile în care domnul român ar fi fost în măsură să-şi gestioneze singur imaginea. Precaritatea mijloacelor avute la dispoziție pentru aceasta, în condiții de conflict, **erorile în evaluarea impactului/conotațiilor strategiei de imagine adoptate** sau neaplicarea corecțiilor

[1] Astfel, după ce în raportul din 4 martie, venețianul recomandă prudență față de rege, date fiind conotațiile conflictului acestuia cu împăratul Frederic al III-lea − „/.../ trebuie să stăm la îndoială să nu se transforme într-un trădător cu pagubă şi ruşine pentru creştini" − raportul din 29 mai 1462 (ora XIX) oferă imaginea unui rege complet depăşit de evenimente, „foarte perplex" şi aflat în imposibilitatea de a acționa − „/.../ zice că vrea să pornească în persoană, dar dacă o va face, sau nu, n-aş putea afirma /.../ pentru că eu văd, /.../ pe acest Rege Serenissim că este în întregime sărac de bani" (*Thomasiis,* p. 208-209).

[2] Astfel, în raportul bailului Domenico Balbi din 28 iulie 1462 conținând ştirile ajunse la Istanbul despre expediția sultanală din Țara Românească, se poate citi, referitor la soarta lui Radu cel Frumos: „Acum se zice că a fost prins împreună cu circa 4000 de turci şi tras în țeapă" (*Thomasiis*, p. 211-212).

necesare sunt tot atâtea posibile motive ale răsturnării imagologice a cărui victimă a fost domnul român.

Concepte-cheie

- Modelul ecumenic-cavaleresc;
- Modelul ecumenic de tip bizantin;
- Modelul „otoman-satanic";
- Modelul domnesc post-bizantin;
- Modelul domnesc autohton;
- „*Clavi aurei*";
- Ierarhie cromatică heraldică;
- „*Novo Plantatio*";
- Marele Manipulator;
- Stress de luptă;
- Remodelarea imaginii;
- Răsturnare imagologică;

Întrebări şi probleme

1. Care sunt caracteristicile modelului ecumenic-cavaleresc şi în ce perioadă a fost adoptat ?
2. Care sunt diferențele între modelul ecumenic de tip bizantin şi modelul domnesc post-bizantin ?
3. Care sunt caracteristicile modelului comportamental adoptat de Vlad Țepeş ?
4. Care sunt caracteristicile modelului domnesc autohton ?
5. Care sunt cauzele de natură imagologică a pierderii domniei de către Vlad Țepeş ?

ANEXA 1

PROFILURI DE IMAGINE

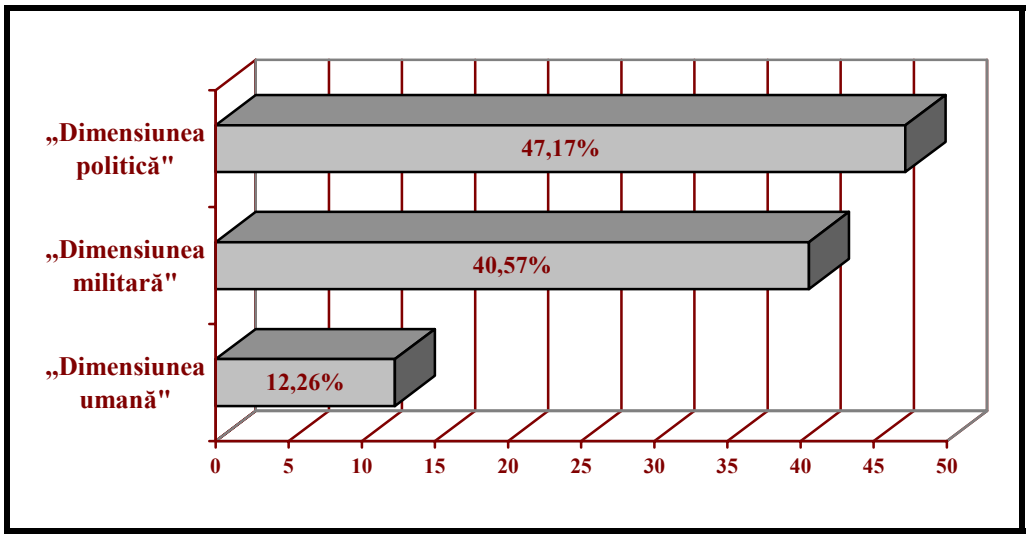


Fig. Profilul cumulativ − indicatorii de imagine

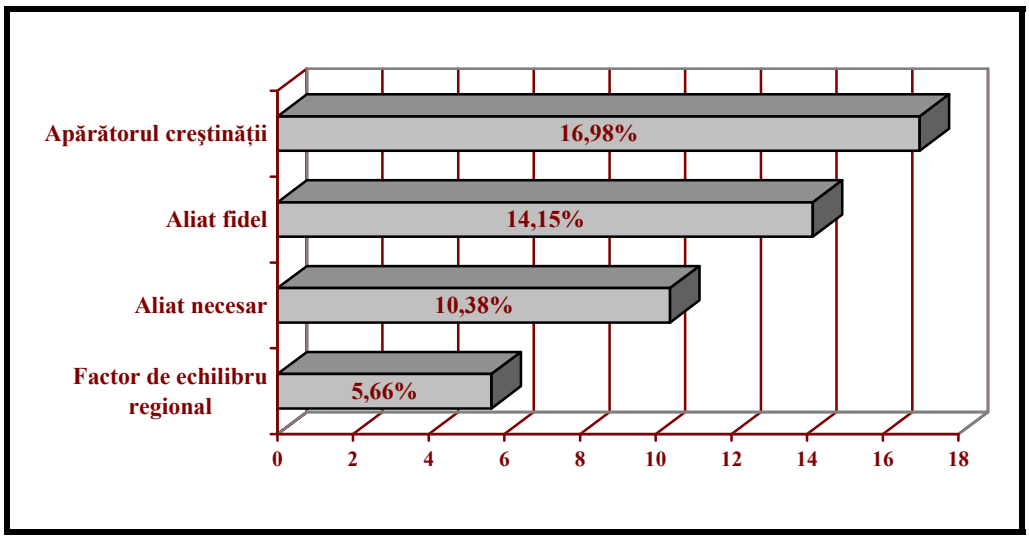


Fig. Profilul cumulativ − indicatorul „**Dimensiunea politică**”

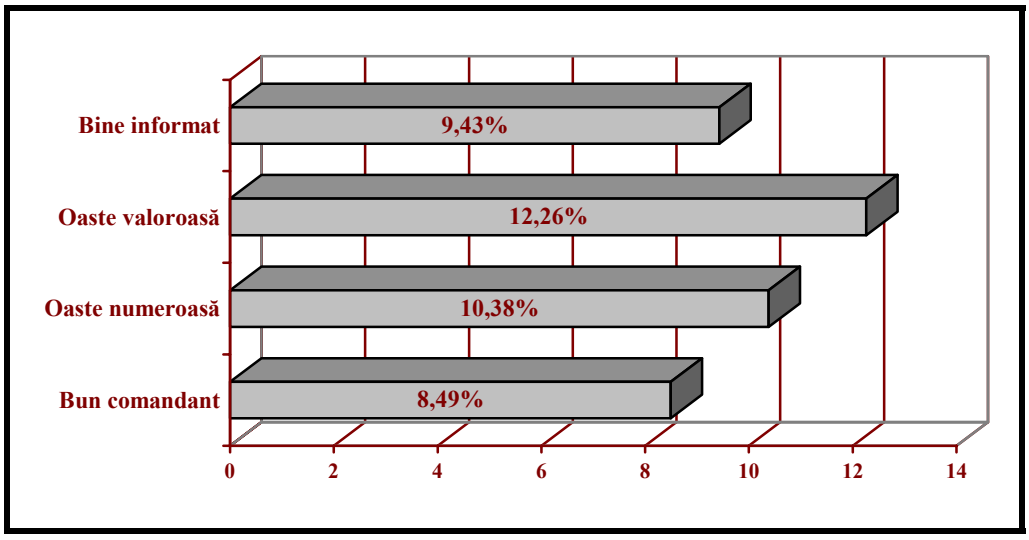


Fig. Profilul cumulativ − indicatorul „**Dimensiunea militară**”

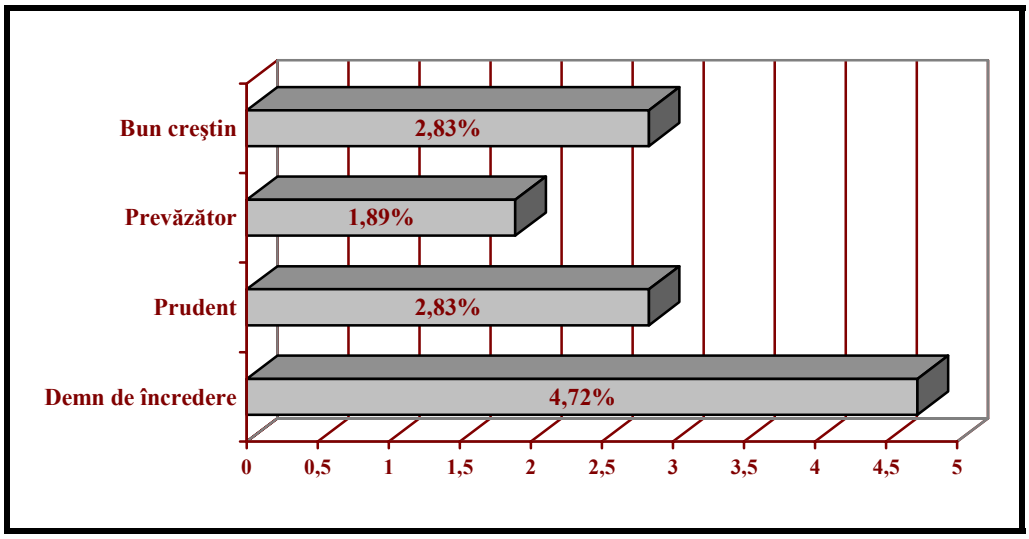


Fig. Profilul cumulativ − indicatorul „**Dimensiunea umană**”

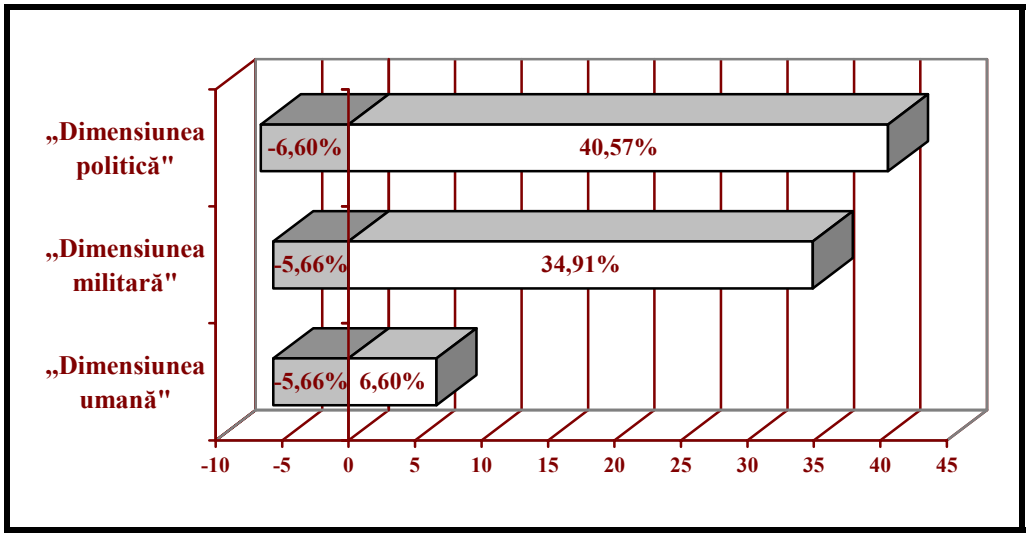


Fig. Profilul dihotomic − indicatorii de imagine

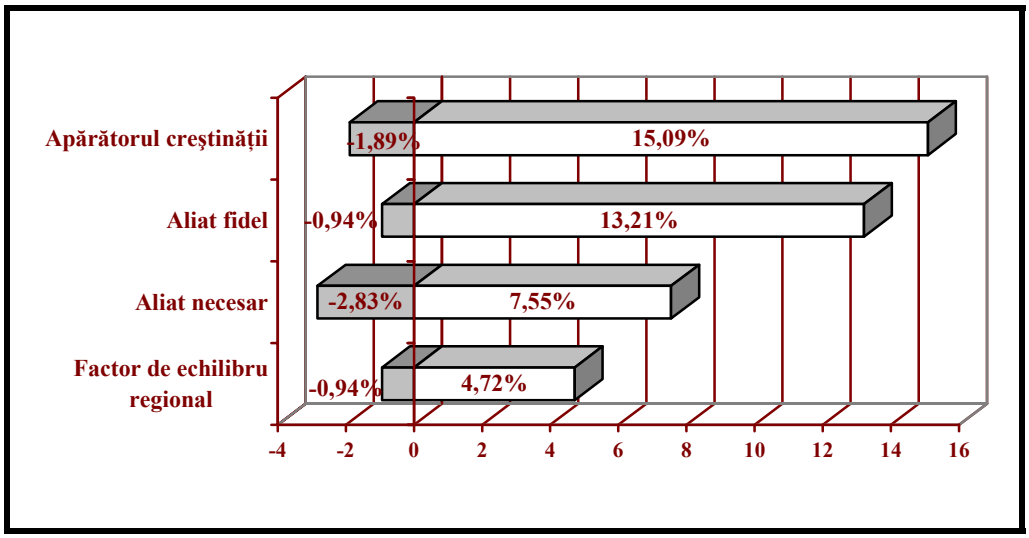


Fig. Profilul dihotomic − indicatorul „**Dimensiunea politică**”

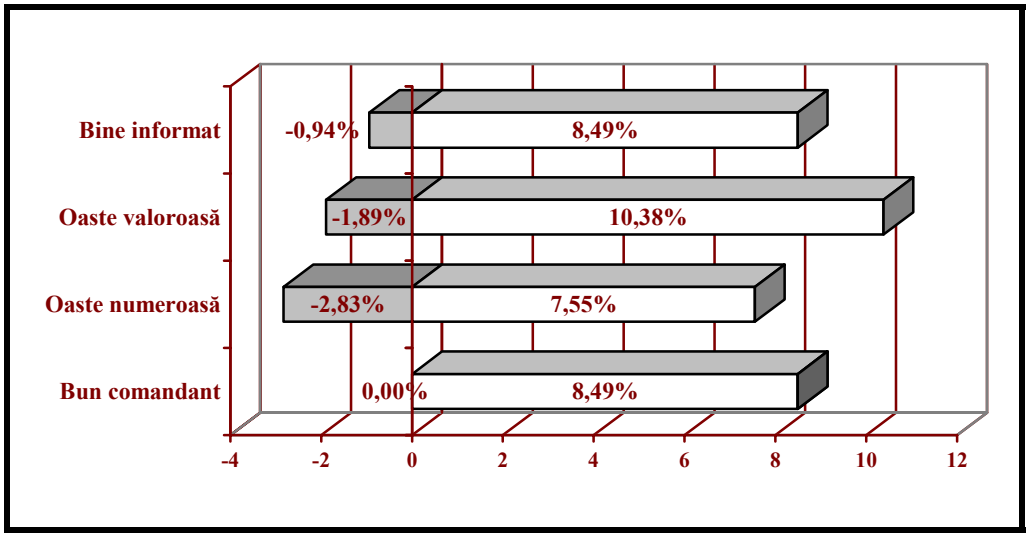


Fig. Profilul dihotomic − indicatorul „**Dimensiunea militară**”

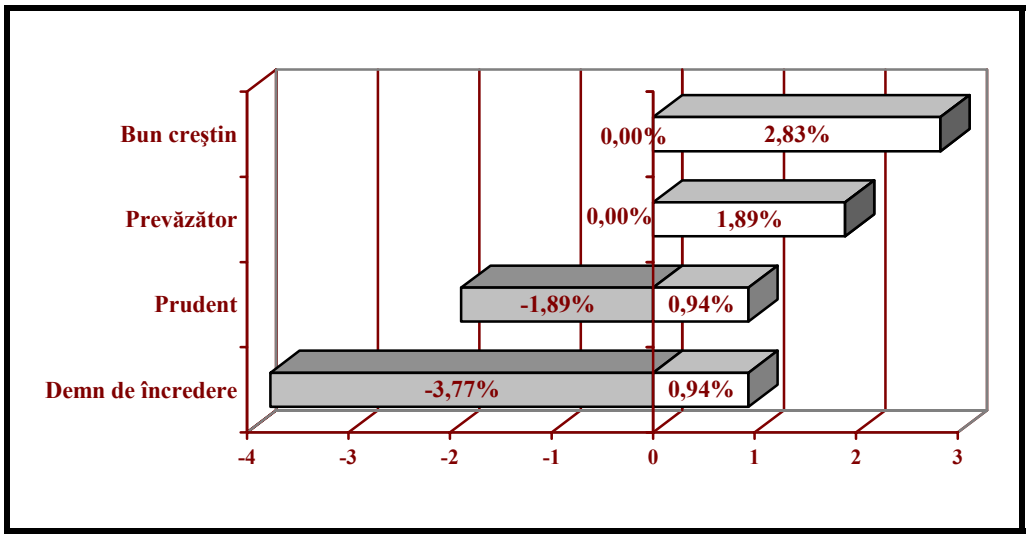


Fig. Profilul dihotomic − indicatorul „**Dimensiunea umană**”

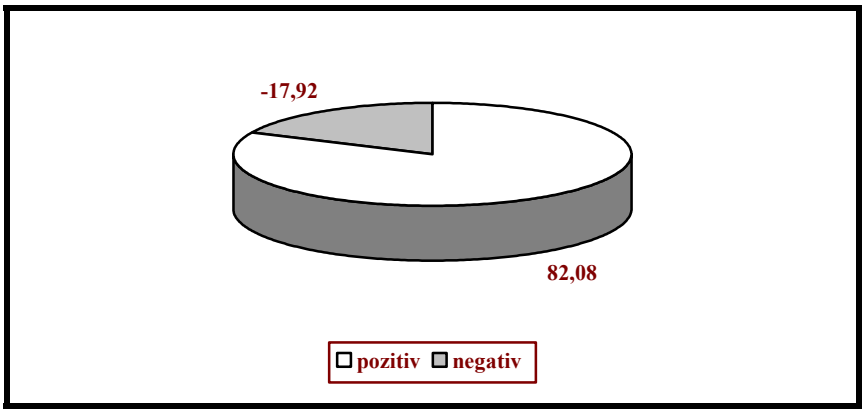


Fig. Profilul binar − caracterul imaginii globale

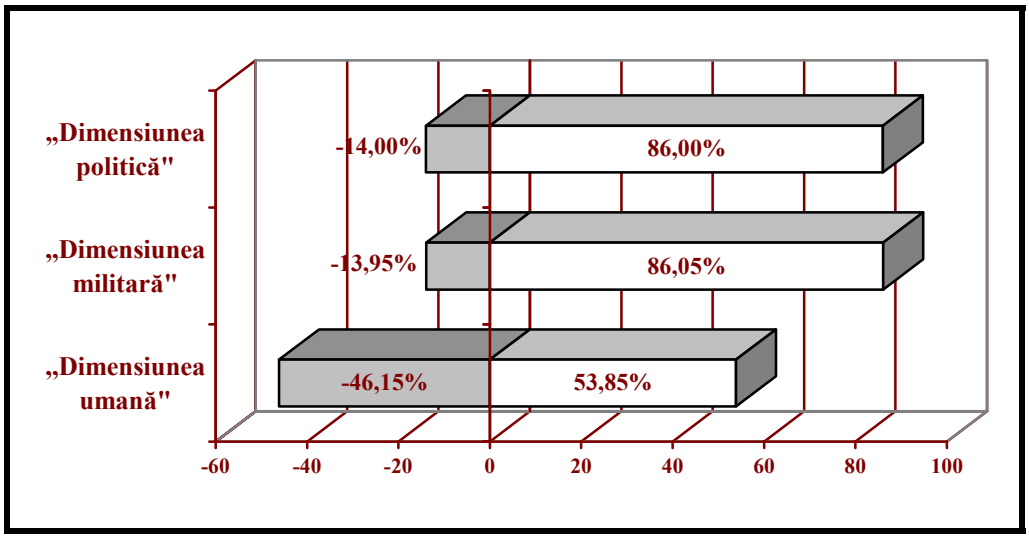


Fig. Profilul binar − indicatorii de imagine

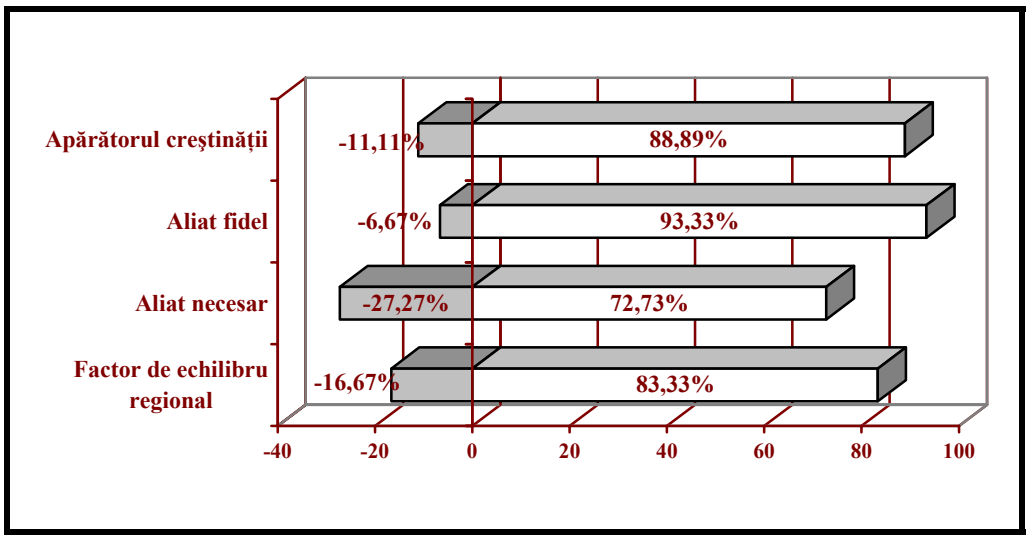


Fig. Profilul binar − indicatorul „**Dimensiunea politică**”

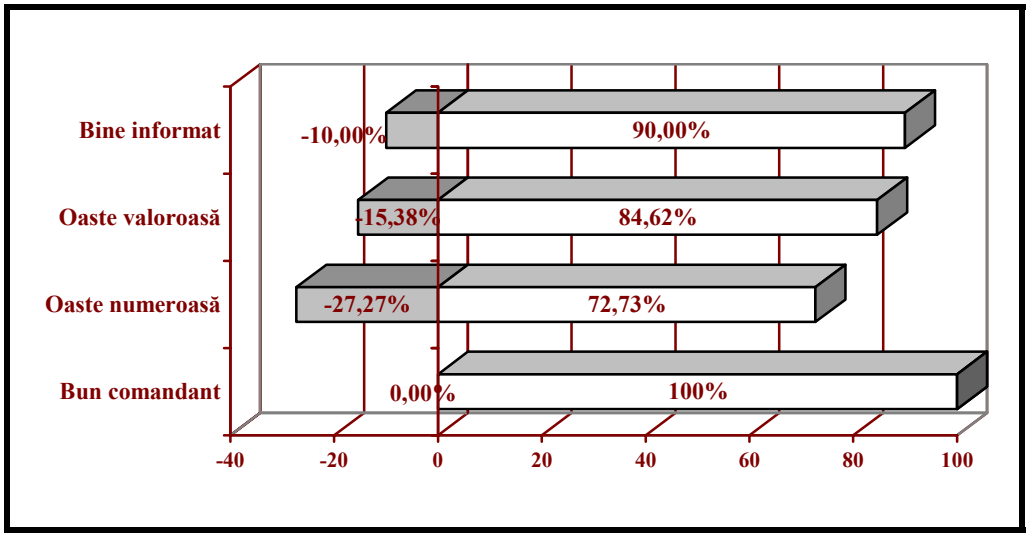


Fig. Profilul binar − indicatorul „**Dimensiunea militară**”

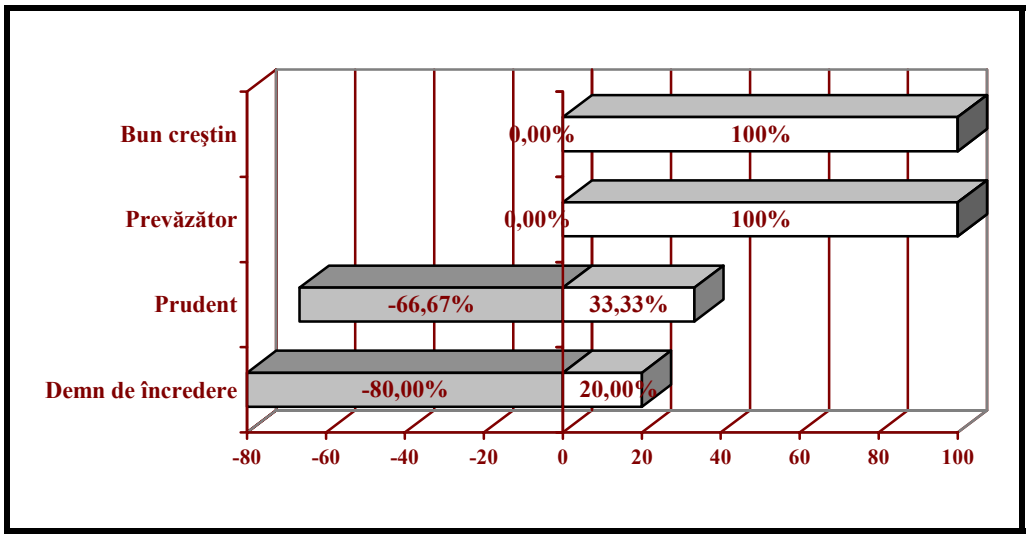


Fig. Profilul binar − indicatorul „**Dimensiunea umană**”

ANEXA 2

REGULI PENTRU ALCĂTUIREA UNEI LUCRĂRI ŞTIINȚIFICE*

Prima etapă a unei lucrări ştiinţifice, de orice fel ar fi ea, o constituie alegerea temei, a subiectului care trebuie cercetat. După ce s-a ales tema urmează formularea exactă a subiectului care trebuie făcută cu mare atenție în funcție de posibilitățile studentului de a se informa, în funcție de ce s-a scris până la acea dată. Conținutul lucrării trebuie să fie în concordanță cu titlul ei. În cazul elaborării unei analize de imagine, trebuie avuți în vcedere următorii parametri: tipul imaginii analizate (indusă, difuzată sau reflectată), mediul de referință, canalul de transmitere a imaginii şi segmentul cronologic analizat.

După parcurgerea acestei etape, se trece la lectura lucrărilor referitoare la subiectul ales, pentru a se descifra contextul istoric în care se formează imaginea analizată. Urmează depistarea şi lectura critică a izvoarelor utilizate la elaborarea analizei de imagine, stabilireas sistemului indicatorilor de imagine şi construirea profilelor de imagine.

În principiu, structura unei lucrări de imagologie istorică cuprinde introducerea, contextul istoric, critica izvoarelor, interpretarea profilelor de imagine, concluziile şi anexele.

Introducerea se realizează în general la sfârşitul muncii de redactare. În cadrul ei se va scoate în evidență motivația alegerii temei, elementele noi pe care le aduce lucrarea, elementele care caracterizează lucrarea, metodologia folosită. Se mai pot menționa dificultățile întâmpinate.

Contextul istoric vizează conturarea cadrului în care se construieşte imaginea analizată. Aici se menționează principalele evenimente care caracterizează perioada analizată şi se identifică sistemul de referință al emițătorului şi destinatarului mesajelor pe baza cărora se construieşte imaginea analizată. Toate afirmațiile trebuie argumentate pe baza izvoarelor sau pe lucrările istoriografice consultate. Toate acestea trebuie indicate

*Textul reprezintă adaptarea capitolului „Metoda alc`tuirii unei lucr`ri [tiin]ifice" din A.Berciu-Dr`ghicescu, *{tiin]ele auxiliare ale istoriei* , Bucure[ti, EUB, 1994, p.34-42

în aparatul critic al lucrării. Orice reproduceri integrale din lucrări sau izvoare se fac folosind ghilimelele.

Stilul trebuie să fie ales, ştiinţific, sobru, clar şi concis, eliminându-se pe cât posibil expresiile bombastice şi frazele exagerat de lungi care dăunează clarităţii şi calităţii lucrării.

Critica izvoarelor vizează strict sursele utilizate la realizarea analizei de imagine. Vor fi avute în vedere toate elementele care pot influenţa mesajul conţinut de respectiva sursă, pentru a putea permite o interpretare cât mai corectă a imaginii analizate.

Interpretarea profilurilor de imagine constituie partea principală a lucrării. În scopul înţelegerii corecte a demersului său ştiinţific, autorul trebuie să prezinte – fie inserat în text, fie în anexă - toate profilurile de imagine utilizate pentru redactarea lucrării. Interpretarea acestora trebuie să fie sobră, logică, pe principiile analizei combinatorii. Vor fi respectate principiile analizei imaginii prezentate la Tema 7 – *Interpretarea imaginilor sociale. Analiza de imagine*.

Concluziile constituie partea finală a lucrării. Aici trebuie să se rezume rezultatele la care a ajuns cercetătorul, importanţa lor, precum şi perspectivele pe care le deschide cercetarea sa.

După redactarea „la prima mână" cum se spune, după un timp, necesar pentru detaşarea autorului de problemă, lucrarea se va finisa, dându-i-se forma definitivă.

Aparatul ştiinţific sau **critic** constituie o parte integrantă din lucrare. Acesta poate fi ataşat la sfârşitul fiecărui capitol, la sfârşitul lucrării sau în subsolurile fiecărei pagini. El cuprinde trimiterea exactă la lucrările şi la izvoarele folosite şi o garanţie ştiinţifică a lucrării. Tot în note se mai pot da o serie de indicaţii bibliografice, se pot reproduce fragmente din diferite documente, se pot face diferite completări care în text ar strica fluenţa expunerii. Pentru trimiteri se foloseşte sistemul de numerotare de la 1 la n, pe fiecare pagină, capitol sau lucrare în întregime.

Trimiterea la sursă trebuie să cuprindă: prenumele şi numele autorului, titlul lucrării (cules în italice, sau subliniat), volumul, ediţia, locul de apariţie, editura, anul apariţiei, pagina:

> Iolanda Tighiliu, *Societate şi mentalitate în Ţara Românească şi Moldova. Secolele XV-XVII*, Bucureşti, Editura Paideia, 1998, p. 5.

La periodice se adaugă numele periodicului (cules între ghilimele), locul de apariție (pentru cele mai puțin cunoscute), anul calendaristic (cu cifre arabe), anul de apariție (cu cifre romane), numărul, ziua şi luna (dacă este cazul), pagina:

Grigore Georgiu, *Războiul imaginilor etnocentriste,* în „Societate şi cultură", 1992, I, nr. 6, p. 23.

Dacă sunt documente se va specifica arhiva unde se află, fondul, pachetul, fila; dacă e manuscris se va specifica autorul dacă e cunoscut, titlul, locul unde se păstrează, fondul, numărul manuscrisului, fila. În cazul în are avem obiecte de muzeu trebuie să se menționeze instituția care păstrează obiectul, colecția, numărul de inventar.

Pentru simplificarea trimiterilor, în practică se foloseşte un întreg sistem de prescurtări. Le indicăm mai jos pe cele mai folosite.

Op. cit. se foloseşte când trebuie să citățm o singură lucrare a unui autor. Prima oară trimiterea se face în întregime aşa cum am arătat mai sus. A doua oară folosind acest ***opus citatus*** (opera citată) prescurtat în ***op. cit***., cules în italic sau cu subliniere.

[1] Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 25.
[2] Lucien Sfez, *Dictionaire critique de la comunications*, I, Paris, PUF, 1986, p. 11-14.
[3] Mircea Eliade, *op. cit*., p. 28.

Ibidem – cules în italic sau cu subliniere - se întrebuințează când avem trimitere succesivă la acelaşi autor şi aceeaşi lucrare. Poate fi şi aceeaşi pagină dar dacă este alta se indică exact pagina. Dacă între prima trimitere şi următoarea s-a intercalat o altă notă, mențiunea *ibidem* nu mai este valabilă.

[1] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului.* Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 22.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem,* p.24.

Idem – cules în italic sau cu *subliniere* - se foloseşte în cazul autorului care are mai multe lucrări şi pentru a evita repetarea numelui se foloseşte acest termen, urmând a scrie doar titlurile lucrărilor sau articolelor.

CHIHAIA, Pavel, *Tradiții răsăritene şi influențe occidentale în Țara românească*, Bucureşti, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureştilor, 1993

IDEM, *Țara Românească între Bizanț şi Occident,* Institutul European, Iaşi, 1995

Cf. (confero) se foloseşte pentru a indica o comparație între paragrafe diferite de izvoare, între puncte de vedere diferite sau asemănătoare

Apud (la) se întrebuințează când se citează un text sau o lucrare la care autorul nu a avut acces direct, ci a preluat informațiile din o altă lucrare.

> G.Bruno, *Theses de magia*, XLIII, vol III, p.485, apud. I.P.Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994, p.138.

În aparatul critic se abreviază titlurile unor publicații, a unor periodice precum şi a unor lucrări a unor colecții de documente, repertorii etc. În acest caz în lucrare trebuie să existe o listă a acestor abrevieri care să constituie cheia descifrării trimiterilor. **Lista abrevierilor** se aşează înaintea listei bibliografice sau înaintea introducerii. Lucrarea trebuie să aibă în final o bibliografie în care să fie incluse toate izvoarele şi lucrările folosite de autor.

Bibliografia poate fi aşezată la sfârşitul fiecărui capitol sau la sfârşitul lucrării. Oriunde s-ar afla ea trebuie să respecte o anumită ordine: izvoare, lucrări generale, lucrări speciale, periodice. Fiecare la rândul lor pot fi prezentate în ordine cronologică sau alfabetică. Criteriul alfabetic – după autori - este cel mai folosit. Astfel, lucrările citate în bibliografie vor fi menționate indicând, pentru fiecare din ele numele şi prenumele autorului, titlul (cules în italice, sau subliniat), volumul, ediția, locul de apariție, editura, anul apariție:

> STĂVĂRUŞ, Ion, *Povestiri medievale despre Vlad Țepeş Draculea. Studiu critic şi antologie*, ediția a II-a revăzută, Bucureşti, Editura Univers, 1993.

La periodice se adaugă numele periodicului (cules între ghilimele), locul de apariție (mai ales pentru cele mai puțin cunoscute), anul calendaristic (cu cifre arabe), anul de apariție (cu cifre romane), numărul, ziua şi luna şi paginile la care se găseşte respectiva lucrare:

> HALIC, Bogdan-Alexandru, *Pace, război şi imagine în Țara Românească în secolele XIV-XVI,* în „Buletinul Muzeului Militar Național", Bucureşti, 2003, I, nr.1, vol.II, p.134-141

Acelaşi procedeu se utilizează pentru studiile publicate în volume, cu precizarea că în acest caz se precizează şi titlul volumului (cules în italice sau subliniat), numele şi prenumele persoanei care a îngrijit (coordonat) apariția volumului, ediția, locul de apariție, editura, anul apariției:

CHICIUDEAN, Ion, *Imaginile sociale despre naţiune; de la imaginile constituite spontan la posibilitatea manipulării lor. Oportunitatea gestionării imaginilor sociale despre naţiune*, în *Investigarea naţiunilor. Aspecte teoretice şi metodologice*, coordonator Lucian Culda, Bucureşti, Editura Licorna, 1998, p.209-246

Anexele lucrării pot cuprinde: izvoare inedite reproduse integral sau parţial, profiluri de imagine, hărţi, grafice, liste cronologice, ilustraţii, desene. Dacă lucrarea are mai multe ilustraţii este necesar să se alcătuiască o listă a acestora.

Cuprinsul trebuie să conţină titlul fiecărui capitol cu paginile între care se află, anexele sunt şi ele cuprinse aici. Cuprinsul poate fi plasat fie la începutul, fie la sfârşitul lucrării.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. IZVOARE ŞI INSTRUMENTE DE LUCRU

1.1. IZVOARE

Izvoare diplomatice

BOGDAN, I., *Documente şi regeste privitoare la relaţiile Ţării Româneşti cu Braşovul şi Ţara Ungurească în sec. XV şi XVI*, Bucureşti, Atelierul Grafic I.V.Socecu, 1902

IDEM*, Documente privitoare la relaţiile Ţării Româneşti cu Braşovul şi Ţara Ungurească în sec.XV şi XVI*, Bucureşti, Institutul de arte grafice Carol Göbl, 1905

CORFUS, Ilie, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979

* * * *Documenta Romaniae Historica*. Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România; B.*Ţara Românească,* I (1247-1500), 1966, II(1501-1525), 1972, III (1526-1535), 1975, IV (1536-1550), 1981, V (1551-1565), 1983, VI (1566-1570), 1985, VII(1571-1575), 1988, VIII (1576-1580), 1989, XI(1593-1600), 1975; C. *Transilvania,* XIII, (1366-1370), 1994; D. *Relaţii între Ţările Române*, I (1222-1456), 1977

* * * *Documente privind istoria României*, B, *Ţara Românească,* Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, veac XIII, XIV şi XV (1247-1500), 1953; veac XVI, I (1501-1525), 1951, II (1526-1550), 1951, III (1551-1570), 1952, IV (1571-1580), 1952, V (1581-1590), 1953, VI (1591-1600), 1953

DUMITRIU-SNAGOV, Ion*, Ţările Române în secolul al XIV-lea. Codex Latinus Parisinus*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1979

IORGA, Nicolae, *Scrisori de boieri. Scrisori de domni*, ediţia a III-a, Vălenii de Munte, Editura „Datina Românească", 1932

* * * *Mihai Viteazul în conştiinţa europeană,* 1. *Documente externe*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1982; 5, *Mărturii*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1990

PANAITESCU, P.P., *Documentele Ţării Româneşti*, Bucureşti, Fundaţia Regele Carol, 1938

MEHMED, Mustafa A., *Documente turceşti privind istoria României, I, 1455-1774*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1976

TOCILESCU, Grigore, *534 documente istorice slavo-române din Ţara Românească şi Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul.1346-1603*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1931

Izvoare narative

* * * *Anonymi Bele regis Notarii, Gesta Hungarorum*, în *Fontes Historiae Daco-Romanorum*, Fasciculus I, ediţie G.Popa-Lisseanu, Bucureşti,f.e.,1934

* * * *Biblia sau Sfânta Scriptură,* Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968

BOGDAN, N., *Românii în secolul al XV-lea. O reconstituire în linii largi a perioadei patriarhale a Neamului, pe temeiul cronicei lui Wawrin, reprodusă aci în versiune românească, în paralelă cu textul original*, <Bucureşti>, Colecţia Justinian, f.e.,1941

* * * *Călători străini despre Ţările Române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, I, volum îngrijit de Maria Holban, 1968; II–V, volume îngrijite de M.Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru şi Paul Cernovodeanu, 1970, 1971, 1972, 1973; VI, volum îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru şi Mustafa Ali Mehmed, 1976

CHALCOCONDIL, Laonic, *Expuneri istorice*, ediţie V.Grecu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958

* * * *Chronicon Pictum Vindobonense*, în *Fontes Historiae Daco-Romanorum*, Fasciculus XI, ediţie G.Popa-Lisseanu, Bucureşti, f.e., 1937

* * * *Coranul*, traducere din arabă de dr. Silvestru Octavian Isopescul, Cluj-Napoca, Editura ETA, 1992

* * * *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI,* publicate de Ion Bogdan. Ediţie revăzută şi completată de P.P.Panaitescu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1959

DUCAS, *Istoria turco-bizantină (1341-1462)*, ediţie V.Grecu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1958

* * * *Fontes Historiae Daco-Romanae, IV, Scriptortes et acta Imperii Byzantini saeculorum IV-XV*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1982

* * * *Fiziolog bestiar*, ediţie Cătălina Velculescu şi V.Gruianu, Bucureşti, Editura Cavallioti, 2001

GUBOGLU, Mihail, MEHMET, Mustafa, *Cronici turceşti privind Ţările Române*, *Extrase,* I, *Sec. XV-mijlocul sec. XVII*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România,1966, 1975

GUBOGLU Mihail, *Cronici turceşti privind Ţările Române, Extrase,* II, *Sec.XVII - începutul sec. XVIII*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975

* * * *Istoria Ţării Româneşti, 1290-1690. Letopiseţul Cantacuzinesc*, ediţie critică de C.Grecescu şi D.Simonescu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1960

* * * *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* ediţie facsimilată după unicul manuscris păstrat, transcriere, traducere în limba română şi studiu introductiv de prof.dr.G. Mihăilă, membru corespondent al Academiei Române, Bucureşti, Editura Roza Vânturilor, 1997

MEHMET, Mustafa A*, Cronici turceşti privind Ţările Române, Extrase*, III, *Sfârşitul sec. XVI-începutul sec. XIX*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980

POPESCU, Radu vornicul, *Istoriile domnilor Ţării Româneşti*, ediţie C.Grecescu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963

POTRA, George, *Bucureştii văzuţi de călători străini, (secolele XVI-XIX)*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1992

SPHRANTZES*, Memorii 1401-1477*, ediţie critică de Vasile Grecu, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966

STĂVĂRUŞ, Ion, *Povestiri medievale despre Vlad Ţepeş Draculea. Studiu critic şi antologie*, ediţia a II-a revăzută, Bucureşti, Editura Univers, 1993

URECHE, Grigore, *Letopiseţul Ţării Moldovei de când s-au descălecat ţara şi de cursul anilor şi de viiaţa domnilor carea scrie de la Dragoş-vodă până la Aron-vodă(1359-1595)*, ediţia a II-a îngrijită, studiu introductiv, indice şi glosar de P.P. Panaitescu, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1958

1.2. INSTRUMENTE DE LUCRU

* * * *Atlas istoric*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1971

* * * *Atlas pentru istoria României*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1983

* * * *Atlas istorico-geografic*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1996

CHEVALIER, Jean, GEERBRANT, Alain, *Dicţionar de simboluri*, Bucureşti, Editura Artemis, 1994

COCAGNAC, Maurice, *Simboluri biblice. Lexic teologic*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

EVSEEV, Ivan, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura Amarcord, 1994

IDEM, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Timişoara, Editura Amarcord, 1998

IDEM, *Enciclopedia semnelor şi simbolurilor culturale*, Timişoara, Editura Amarcord, 1999

* * * *Dicţionar al ştiinţelor speciale ale istoriei*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985

* * * *Dicţionar de filosofie*, Bucureşti, Editura Politică, 1978

* * * *Dicţionar de psihologie socială,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981

* * * *Dicţionar de sociologie*, Bucureşti, Editura Babel, 1993

GHINOIU, Ion, *Panteonul românesc. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001

* * * *Instituţii feudale din Ţările Române*. *Dicţionar*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1988

* * * *Istoria României în date*, Chişinău, Editura „Crai Nou", 1992

KERNBACH, Victor, *Dicţionar de mitologie generală*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989

MANOLIU, Vlad, *Mic dicţionar de astronomie şi meteorologie ţărănească*, Bucureşti, Editura Mentor, 1999

PANAITE, Viorel, *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman. Dicţionar de termeni şi expresii,* I*, Războiul, Pacea, Comerţul,* Bucureşti*,* Editura Universităţii Bucureşti, 1998

PARRINDER, G, *Dicţionarul Creştinismului*, Bucureşti, Editura Lucman, 1999

* * * *Politica externă a României. Dicţionar cronologic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986

PREDA, E., *Dicţionar al Sfinţilor Ortodocşi*, Bucureşti, Editura Lucman, 2000

SFEZ, Lucien, *Dictionnaire critique de la communication*, 1-4, Paris, PUF, 1986

2. LUCRĂRI GENERALE

BRAUDEL, Fernand, *Gramatica civilizaţiilor*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995

CARTOJAN, N., *Istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981

CASSIRER, Ernst, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994

CONSTANTINIU, Florin, *O istorie sinceră a poporului român*, Editura Enciclopedică, 1997

CULDA, Lucian, *Procesualitatea socială,* Bucureşti, Editura Licorna, 1996

DELUMEAU, Jean *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986

IDEM, *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*, Bucureşti, Humanitas, 1997

IDEM, *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident (Secolele XIII-XVIII),* Iaşi, Polirom, 1998

DRĂGAN, Ioan, *Paradigme ale comunicării de masă. Orizontul societății mediatice*, partea I, Bucureşti, Casa de Editură şi Presă „Şansa" S.R.L., 1996

DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Editura Nemira, 1999

IDEM, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2000

DUȚU, Alexandru, *Literatura comparată şi istoria mentalităților*, Bucureşti, Editura Univers, 1982

IDEM, *Dimensiunea umană a istoriei*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986

IDEM*, Histoire de la pensée et des mentalités politiques européennes*, Bucureşti, EUB, 1997

ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor şi ideilor religioase*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1991

FRAZER, James George, *Creanga de aur*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980

HUIZINGA, Johan, *Amurgul evului mediu,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1993

* * * *Istoria românilor*. IV, *De la universalitatea creştină către Europa „patriilor*", Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001

* * * *Istoria vieții private*, coordonatori Philippe Ariès şi Georges Duby, Bucureşti, Editura Meridiane, vol. 4-5, 1995

LE BON, Gustave, *Psihologia mulțimilor*, Editura Anima, Bucureşti, f.a.

IDEM, Gustave, *Opiniile şi credințele*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1995

MAZILU, Horia-Dan, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, Iaşi, Editura Polirom, 1998

MOSCOVICI, Serge, *Psihologia socială sau maşina de fabricat zei*, Iaşi, Editura Universității „Al.I.Cuza", 1994

IDEM, *Epoca maselor. Tratat istoric asupra psihologiei maselor*, Iaşi, Institutul European, 2001

NECULAU, Adrian, (coordonator), *Psihologia câmpului social: Reprezentările sociale*, Bucureşti, Societate Ştiință şi Tehnică S.A., 1995

PANAITESCU, P.P., *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969

ŞTEFĂNESCU, Ştefan, *Istoria românilor. De la afirmarea etnică românească la crearea Daciei Româneşti sub conducerea lui Mihai Viteazul*, Bucureşti, Editura Fundației *România de Mâine*, 2005

WALLERSTEIN, Immanuel, *Sistemul mondial modern*, Editura Meridiane, Vol I-II, Bucureşti, 1992

WEBER, Max, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993

3. LUCRĂRI SPECIALE

Tema 1: OBIECTUL CURSULUI. NOȚIUNI DE IMAGOLOGIE

CHICIUDEAN, Ion, *Gestionarea imaginii în procesul comunicării*, Bucureşti, Editura Licorna, 2000

ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994

LĂZĂRESCU, Dan-Amedeo*, Imagologia - o nouă disciplină socială de graniță*. în „Magazin istoric" 1994, nr. 4(301), p. 17-21

SOWELL, Thomas, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 1987
ZLATE, Mielu, *Fundamentele psihologiei*, Bucureşti, Editura Hyperion XXI, 1984
ZLATE, Mielu, *Psihologia mecanismelor cognitive*, Iaşi, Editura Polirom, 1998

Tema 2: UNIVERSUL SIMBOLIC – UNIVERS SPECIFIC UMAN

BÂRZU, Ligia, *Paradisul pierdut*, Bucureşti, Editura Erasmus, 1993
ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1994
IDEM, *Sacrul şi Profanul*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992
GUÉNON, René, *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997
KITAGAWA, Josph Mitsuo, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994
PASTOREAU, Michel, *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, Chişinău, Editura Cartier, 2004
SCHWARTZENBERG, Roger-Gerard, *Statul spectacol*, Bucureşti, Editura Scripta, 1995
STAROBINSCHI, Jean, *1789, emblemele raţiunii*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1990

Tema 3: MENTALITĂŢILE COLECTIVE ŞI IMAGINILE SOCIALE

CULIANU, Ioan, Petru, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994
FREUD, Sigmund, *Totem şi tabu*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991
IORGA, Nicolae, *Stări sufleteşti şi războaie*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994
HUIZINGA, Johan, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii,* Bucureşti, Editura Humanitas, 1998
POPESCU, Iulian, *Stil şi mentalităţi,* Constanţa, Editura Pontica, 1991

Tema 4: IMAGINARUL COLECTIV

BOIA, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2000
CULDA, Lucian, *Devenirea oamenilor în procesualitatea socială*, Bucureşti, Editura Licorna, 1997
IDEM, *Organizaţiile,* Bucureşti, Editura Licorna, 1999
LE GOFF, Jacques, *Imaginarul medieval*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991
SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire. Psychologique phenomenologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1940
ZLATE, Mielu, *psihologia mecanismelor cognitive,* Iaşi, Editura Polirom, 1999

Tema 5: COMUNICAREA INTERETNICĂ DIN PERSPECTIVĂ MAGOLOGICĂ

AFLOROAIEI, Ştefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Iaşi, Institutul European, 1994
BĂDESCU, Ilie, DUNGACIU, Dan, BALTASIU, Radu, *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1996
BOURHIS, Richard Y, LEYENS, Jacques-Fhilippe (coordonatori), *Stereotipuri, discriminare şi relaţii intergrupuri*, Bucureşti, Editura Polirom, 1997

CULDA, Lucian (coordonator), *Investigarea naţiunilor. Aspecte teoretice şi metodologice*, Bucureşti, Editura Licorna, 1998

DUŢU, Alexandru, *Călătorii, imagini, constante*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985

GEORGIU, Grigore, *Etnocentrismul şi paradoxul diversităţii culturilor*, în „Societate şi Cultură", 1991, nr. 4, p.17-22

IDEM, *Războiul imaginilor etnocentriste*, în „Societate şi Cultură", 1992, nr. 4, p. 6-8

HEITMANN, Klaus*, Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german, 1775*-1918. Studiu imagologic, Bucureşti, Editura Univers, 1985

POP, Ioan-Aurel*, Românii şi maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, Fundaţia Culturală Română, 1996

* * * *Naţional şi universal în istoria românilor*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1998

ROMAN, Viorel, *România în Europa*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1994

TODOROV, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, Iaşi, Institutul European, 1994

Tema 6: IZVOARELE IMAGOLOGIEI ISTORICE

BERCIU-DRĂGHICESCU, Adina, *Ştiinţele auxiliare ale istoriei*, Bucureşti, Editura Universităţii Bucureşti, 1994

BOGDAN, Damian P., *Ştiinţe speciale istorice*, în „Revista de istorie", 1980, XXXIII, nr.7-8, p.1603-1634

CORVISIER, André, *Sources et Méthodes en Histoire sociale*, Paris, S.E.D.E.S, 1980

MACIU, Vasile, *Metode de cercetare în istorie*, în „Forum", 1970, 2, p.31-42

SACERDOŢEANU, Aurelian, *Izvoarele istoriei românilor*, în „Arhiva istorică", Bucureşti, 1940, V, Extras

IDEM, *Îndrumări în cercetările istorice*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1943

IDEM, *Sarcinile ştiinţelor speciale ale istoriei*, în „Revista Arhivelor", 1966, 1, p.17-46

Tema 7: INTERPRETAREA IMAGINILOR SOCIALE. ANALIZA DE IMAGINE

CHELCEA, Septimiu, *Tehnici de cercetare sociologică,* Bucureşti, Editura Economică, 2001

CHICIUDEAN, Ion, *Gestionarea imaginii în procesul comunicării*, Bucureşti, Editura Licorna, 2000

HUMIERS, Patrick d', *Management de la communications de l'entreprise*, Ediţia a 2-a, Paris, Editura Eyrolles, 1994

KAPFERER, Jean-Noel, *Zvonurile. Cel mai vechi mijloc de informare din lume*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993

KELLNER, Douglas, *Cultura media*, Iaşi, Institutul European, 2001

RADU, Ion, şi alţii, *Introducere în psihologia contemporană*, Bucureşti, Editura Sincron, 1991

SOWELL, Thomas, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 1987

Tema 8: ŢARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XIV-XVI

BRAUDEL, Fernand, *Jocurile schimbului*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985

IDEM, *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986

IDEM, *Timpul lumii*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1989

BRĂTIANU, Gheorghe I., *L'organisation de la paix dans l;histoire universelle,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997

DECEI, Aurel, *Istoria Imperiului otoman. Pînă la 1656*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, 1978

GEMIL, Tahsin, *Românii şi otomanii în secolele XIV-XVI,* Bucureşti, Editura Academiei Române, 1991

GEORGESCU, Valentin, Al, *Byzance et les institutiones roumaines jusqu'a la fin du XV^e siecle*, în *Actes du XV^e Congres international des Etudes byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre 1971*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p.433-484

IDEM, *Bizanţul şi instituţiile medievale româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980

HALIC, Bogdan-Alexandru, *Consecinţe interne probabile ale transformării Ţării Româneşti în provincie otomană, în anul 1595*, în „Revista Fundaţiei Cultural-Ştiinţifice «Mihai Viteazul-Călugăreni»", 1997, III, nr.5, p.13-18

IDEM, *Pace şi război în Ţara Românească a secolelor XIV-XVI*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2003

INALCIK, Halil*, Imperiul Otoman. Epoca clasică, 1300-1600*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996

MAXIM, Mihai, *Ţările Române şi Înalta Poartă. Cadrul juridic al relaţiilor româno-otomane în evul mediu*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993

MURGESCU Bogdan, *Istorie românească. Istorie universală (600-1800)*, Bucureşti, Editura Erasmus, 1994

PANAITE, Viorel, *Pace, război şi comerţ în Islam. Ţările Române şi dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII*), Bucureşti, Editura B.I.C. ALL srl, 1997

PAPACOSTEA, Şerban, *Geneza statului în Evul Mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1988

ŞTEFĂNESCU, Ştefan, *Ţara Românească de la Basarab I Întemeietorul până la Mihai Viteazul*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1970

IDEM, *Conjuncturi social-politice şi situaţia demografică în Ţara Românească în secolele XIV-XVI*, în *Populaţie şi societate. Studii de demografie istorică*, I, sub redacţia prof. Ştefan Pascu, Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 75-88

IDEM, *Demografia, dimensiune a istoriei*, Timişoara, Editura Facla, 1974

IDEM, *Economie şi societate în Ţările Române din secolul al XI-lea până la sfârşitul secolului al XVI-lea*, în *Istoria economică a României. De la începuturi până la cel de-al doilea război mondial,* coordonator acad. N.N. Constantinescu, Bucureşti, Editura Economică, 1997, p.86-116

TOYNBEE, ARNOLD J., *Studiu asupra istoriei*. Sinteză asupra volumelor I-X de D.C. Somervell, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

Tema 9: IMAGINARUL TRADIŢIONAL. IMAGINI ALE SUPRANATURALULUI

ARIES, Philippe, *Omul în faţa morţii*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1997

AUGÉ, Marc, *Religie şi antropologie*, Editura Jurnalul literar, 1995

AVRAM, Vasile, *Constelaţia magicului. O viziune românească asupra misterului existenţial*, Universitatea creştină Năsăud, 1994

BALTRUSÃITIS, Jurgis, *Evul mediu fantastic*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1975
EVDOCHIMOV, Paul, *Arta Icoanei,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1993
GRABAR, André, *Iconoclasmul bizantin*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991
KERNBACH, Victor, *Universul mitic al românilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1994
LOSSKY, Vladimir, *Introducere în teologia ortodoxă*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993
LOVINESCU, Vasile*, Interpretarea ezoterică a unor basme şi balade populare româneşti*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1993
MARIAN, Simion Florea, *Mitologie românească,* Bucureşti, Editura Paideia, 2000
MIHĂLCESCU, Irineu, *Dogmele Bisericii Creştine Ortodoxe*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994
MINOIS, Georges, *Istoria infernurilor*, Bucureşti, Humanitas, 1998
PAMFILE, Tudor, *Mitologie românească,* Bucureşti, Editura ALLFA, 1997
RĂMUREANU, Ioan, *Istoria bisericească universală,* Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992
SCHMITT, Jean-Claude, *Strigoii. Viii şi morţii în societatea medievală*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1998
TENACE, Michelina, *Creştinismul bizantin. Istorie, teologie, tradiţii monastice*, Chişinău, Editura Cartier, 2005
VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987

Tema 10: IMAGINI ALE COTIDIANULUI

ALEXANDRU, Alexandru, *Mode şi veşminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1987
BERNEA, Ernest, *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997
BUDIŞ, Monica*, Microcosmosul gospodăresc. Practici magice şi religioase de apărare*, Bucureşti, Editura PAIDEIA, 1998
GRECEANU, Eugenia, *Ansamblul urban medieval Piteşti*, Bucureşti, Muzeul Naţional de Istorie, 1982
LE GOFF, Jacques*, Pentru un alt ev mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia evului mediu,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1986
LE ROY LADURIE, Emmanuel*, Montaillou, sat occitan de la 1294 până la 1324*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1992
MARIAN, Simion Fl., *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1994
IDEM*, Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet - Cultura Naţională, 1995
IDEM, *Naşterea la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet - Cultura Naţională, 1995
IDEM, *Înmormântarea la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet - Cultura Naţională, 1995
MAZILU, Horia-Dan *Lege şi fărădelege în lumea românească veche*, Iaşi, Editura Polirom, 2006
OLTEANU, Antoaneta, *Calendarele românilor*, Bucureşti, Editura Paidea, 2001
OLTEANU, Ştefan, *Cercetări cu privire la geneza oraşelor medievale din Ţara Românească*, în „Studii. Revistă de istorie", 1963, XVI, nr.6, p.1268-1281

IDEM, *Premise majore ale procesului de constituire a oraşelor medievale la est şi sud de Carpaţi*, în „Studii. Revistă de istorie", 1972, XXV, nr.5, p.933-949

PAMFILE, Tudor, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, Bucureşti, Editura SAECULUM I.O., 1997

IDEM, *Mitologie românească,* Bucureşti, Editura ALLFA, 1997

ŞERBAN, Constantin*, Geneza oraşelor medievale româneşti,* în „Studii şi articole de istorie", 1969, XIV, p.59-62

VAN GENNEP, Arnold, *Formarea legendelor*, Iaşi, Editura Polirom, 1997

IDEM, *Riturile de trecere*, Iaşi, Editura Polirom, 1998

VULCĂNESCU, Romulus, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1987

Tema 11: AUTORITATE ŞI IMAGINE ÎN ŢARA ROMÂNEASCĂ A SECOLELOR XIV-XVI

ANDREESCU, Mihail M., *Puterea domniei în Ţara Românească şi Moldova în secolele XIV-XVI*, Bucureşti, Casa de Editură şi Librărie ,,Nicolae Bălcescu", 1999

BLOCH, Marc*, Regii taumaturgi. Studiu despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franţa şi în Anglia*, Iaşi, Polirom, 1997

BREZEANU, Stelian, *Imperiu universal şi Monarhie naţională în Europa creştină. Studii de gândire politică medievală*, Bucureşti, Editura Meronia, 2005

CERNEA, Emil, MOLCUŢ, Emil, *Istoria statului şi dreptului românesc*, ediţia a IV-a, Bucureşti, Casa de Editură şi Presă ,,ŞANSA" – S.R.L., 1994

CHIHAIA, Pavel, *Ţara Românească între Bizanţ şi Occident*, Iaşi, Institutul European, 1995

CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere.1484,* Bucureşti, Editura Nemira, 1994

DUCELLIER, Alain, *Bizantinii. Istorie şi cultură*, Bucureşti, Editura Teora, 1997

GEORGESCU, Valentin Al, *Byzance et les institutiones roumaines jusqu'a la fin du XV^e siecle*, în *Actes du XV^e Congres international des Etudes byzantines, Bucarest, 6-12 Septembre 1971*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1974, p.433-484

IDEM, *Bizanţul şi instituţiile medievale româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980

HALIC, Bogdan-Alexandru, *Pace şi război în Ţara Românească a secolelor XIV-XVI*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2003

MURGESCU Bogdan, *Istorie românească. Istorie universală (600-1800)*, Bucureşti, Editura Erasmus, 1994

ROUX, Jean-Paul, *Regele. Mituri şi simboluri,* Bucureşti, Editura Meridiane, 1998

STOICESCU, Nicolae*, Sfatul domnesc şi marii dregători*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968

ŞTEFĂNESCU, Ştefan, *Tradiţia daco-romană şi formarea statelor feudale româneşti de-sine-stătătoare*, în *Constituirea statelor feudale româneşti,* Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1980, p. 9-24

Tema 12: POLITICĂ ŞI IMAGINE

ANDREESCU, Ştefan, *Vlad Ţepeş (Dracula),* Bucureşti, Editura Minerva, 1976

BRĂTIANU, Gheorghe. I., *Sfatul domnesc şi adunarea stărilor în Principatele Române*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1995

BREZEANU, Stelian, *Imperiu universal şi Monarhie naţională în Europa creştină. Studii de gândire politică medievală*, Bucureşti, Editura Meronia, 2005

CERNOVODEANU, Dan, *Contribuţii la studiul însemnelor heraldice ale lui Vlad Ţepeş*, în „Revista de istorie", 1976, XXIX, nr.11, p. 1732-1741

CHIHAIA, Pavel, *Tradiţii răsăritene şi influenţe occidentale în Ţara românească*, Bucureşti, Editura Sfintei Arhiepiscopii a Bucureştilor, 1993

IDEM, *Ţara Românească între Bizanţ şi Occident,* Institutul European, Iaşi, 1995

CULIANU, Ioan Petru, *Eros şi magie în Renaştere.1484*, Bucureşti, Editura Nemira, 1994

DECEI, Aurel, *Istoria Imperiului otoman. Pînă la 1656*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978

* * * *Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV-XVII. Dezbatere*, în „Revista de istorie", 1982, XXXV, nr.1, p.149-152

DOGARU, Mircea, *Dracula. Mit şi realitate istorică*, Bucureşti, Editura Ianus inf. SRL, 1994

GEORGESCU,Al.V., *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1980.

HALIC, Bogdan-Alexandru, *Aspecte imagologice ale pregătirii de către Mihai Viteazul a campaniei din Moldova. Imaginea în mediul otoman***,** în „Revista Fundaţiei Cultural-Ştiinţifice «Mihai Viteazul-Călugăreni»", 2000, 6, nr.8, p.29-33

IDEM, *Pregătirea campaniei din Moldova. Interpretare imagologică,* în „Revista de istorie militară", 2000, nr.3 (61), p.24-28

IDEM, *The Image of Michael the Brave in Germanico Malaspina's Reports (1599-1600),* în „War, Military and Media from Gutemberg to today. Review of Military History", special issue, 2003, p.13-21

IDEM, *Pace, război şi imagine în Ţara Românească în secolele XIV-XVI,* în „Buletinul Muzeului Militar Naţional", Bucureşti, 2003, I, nr.1, vol.II, p.134-141

IDEM, *Pace şi război în Ţara Românească a secolelor XIV-XVI*, Bucureşti, Editura Comunicare.ro, 2003

IDEM; *Imaginea lui Ştefan cel Mare în rapoartele lui Matteo Muriano (1502-1503),* în „Revista de istorie militară", 2004, nr.1-2 (81-82), p.47-51

MORARU, Mihai, *Neagoe Basarab*, în *Patrimoine litteraire europeen*, 6, *Premices de l'humanisme.1400-1515*, Bruxelles, De Boeck Universite, 1995, p.783

OŢETEA, Andrei, *Renaşterea şi Reforma*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968

PAPACOSTEA, Şerban, *Geneza şi răspândirea povestirilor despre Vlad Ţepeş*, în „Romanoslavica", 1966, XIII, p.159-167

STOICESCU, Nicolae*, Vlad Ţepeş*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialste România, 1976